OS PENSADORES

IV

ARISTÓTELES

TÓPICOS
*
DOS ARGUMENTOS SOFÍSTICOS

Tradução de LEONEL VALLANDRO e GERD BORNHEIM da versão inglesa de W. A. Pickard — Cambridge

METAFÍSICA

(LIVRO I e LIVRO II)

Tradução direta do grego por VINCENZO COCCO e notas de JOAQUIM DE CARVALHO

ÉTICA A NICÔMACO

Tradução de LEONEL VALLANDRO e GERD BORNHEIM da versão inglesa de W. D. Rosá

POÉTICA

Tradução, comentários e índices analítico e onomástico de EUDORO DE SOUZA

EDITOR: VICTOR CIVITA

SUMÁRIO

TÓPICOS

LIVRO I

1

100 a 18 Nosso tratado se propõe encontrar um método de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de 20 opiniões geralmente aceitas, sobre qualquer problema que nos seja proposto, e sejamos também capazes, quando replicamos a um argumento, de evitar dizer alguma coisa que nos cause embaraços. Em primeiro lugar, pois, devemos explicar o que é o raciocínio e quais são as suas variedades, a fim de entender o raciocínio dialético: pois tal é o objeto de nossa pesquisa no tratado que temos diante de nós.

25 Ora, o raciocínio é um argumento em que, estabelecidas certas coisas, outras coisas diferentes se deduzem necessariamente das primeiras. (*a*) O raciocínio é uma "demonstração" quando as premissas das quais parte são verdadeiras e primeiras, ou quando o conhecimento que delas temos provém originariamente de premissas primeiras e verdadeiras: e, por outro lado 30 (*b*), o raciocínio é "dialético" quando parte de opiniões geralmente aceitas. 100 b 18 São "verdadeiras" e "primeiras" aquelas coisas nas quais acreditamos em virtude de nenhuma outra coisa que não seja elas próprias; pois, no tocante aos primeiros princípios da ciência, é descabido buscar mais além o porquê e 20 as razões dos mesmos; cada um dos primeiros princípios deve impor a convicção da sua verdade em si mesmo e por si mesmo. São, por outro lado, opiniões "geralmente aceitas" aquelas que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os filósofos — em outras palavras: todos, ou a maioria, ou os mais notáveis e eminentes.

O raciocínio (*c*) é "contencioso" ou "erístico" quando parte de opiniões que parecem ser geralmente aceitas, mas não o são realmente, ou, então, se 25 apenas parece raciocinar a partir de opiniões que são ou parecem ser geralmente aceitas. Pois nem toda opinião que parece ser geralmente aceita o é na realidade. Com efeito, em nenhuma das opiniões que chamamos geralmente aceitas, a ilusão é claramente visível, como acontece com os princípios dos argumentos contenciosos, nos quais a natureza da falácia é de uma evidência imediata, e em geral até 30 mesmo para as pessoas de pouco entendimento. Assim, pois, dos argumentos erísticos que mencionamos, os 101 a primeiros merecem realmente ser chamados "raciocínios", mas aos segundos devemos reservar o nome de "raciocínios erísticos" ou "contenciosos", e não simplesmente "raciocínios", visto que parecem raciocinar, mas na realidade não o fazem.

Mais ainda (*d*): além de todos os 5 raciocínios que mencionamos existem os paralogismos ou falsos raciocínios, que partem de premissas peculiares às ciências especiais, como acontece, por exemplo, na geometria e em suas ciências irmãs. Com efeito, esta forma de raciocínio parece diferir das que indicamos acima; o homem que traça uma figura falsa raciocina a partir de coisas que nem são primeiras e verdadeiras,

10 nem tampouco geralmente aceitas. Com efeito, o modo de proceder desse homem não se ajusta à definição; ele não pressupõe opiniões que sejam admitidas por todos, ou pela maioria, ou pelos filósofos — isto é, por todos, pela maioria ou pelos mais eminentes —, mas conduz o seu raciocínio com base em pressupostos que, embora apropriados à ciência em causa, não 15 são verdadeiros; e seu paralogismo se fundamenta ou numa falsa descrição dos semicírculos, ou no traçado errôneo de certas linhas.

O que precede deve entender-se como uma visão sinóptica das espécies de raciocínio. De um modo geral, tanto no que se refere às que já discutimos como às que discutiremos mais tarde, podemos dizer que as distinções já fei- 20 tas entre elas serão suficientes, pois não é nosso propósito dar a definição exata de cada uma delas. Desejamos apenas descrevê-las em linhas gerais, e cremos que, do ponto de vista do nosso método de investigação, basta que possamos reconhecer de algum modo cada uma delas.

2

25 Depois do que precede, devemos dizer para quantos e quais fins é útil este tratado. Esses fins são três: o adestramento do intelecto, as disputas casuais e as ciências filosóficas. Que ele é útil como forma de exercício ou adestramento, é evidente à primeira vista. A posse de um plano de investi- 30 gação nos capacitará para argumentar mais facilmente sobre o tema proposto. Para as conversações e disputas casuais, é útil porque, depois de havermos considerado as opiniões defendidas pela maioria das pessoas, nós as enfrentaremos não nos apoiando em convicções alheias, mas nas delas próprias, e abalando as bases de qualquer argumento que nos pareça mal formulado. Para o estudo das ciências filosó- 35 ficas é útil porque a capacidade de suscitar dificuldades significativas sobre ambas as faces de um assunto nos permitirá detectar mais facilmente a verdade e o erro nos diversos pontos e questões que surgirem. Tem ainda utilidade em relação às bases últimas dos princípios usados nas diversas ciências, pois é completamente impossível discuti-los a partir dos princípios peculiares à ciência particular que temos diante de nós, visto que os princípios são anteriores a tudo mais; é à luz das 101 b opiniões geralmente aceitas sobre as questões particulares que eles devem ser discutidos, e essa tarefa compete propriamente, ou mais apropriadamente, à dialética, pois esta é um processo de crítica onde se encontra o caminho que conduz aos princípios de todas as investigações.

3

5 Estaremos em plena posse da maneira como devemos proceder quando nos encontrarmos numa posição semelhante à que ocupamos face à retórica, à medicina e outras ciências ou artes desse tipo: refiro-me à capacidade de fazer o que nos propomos mediante o uso dos materiais disponíveis. Pois o retórico não lançará mão de qualquer método para persuadir, nem o médico para curar; entretanto, se não omite nenhum dos meios disponíveis, diremos que o seu domínio da ciência é 10 adequado.

4

Em primeiro lugar, pois, devemos ver de que partes consta a nossa investigação. Se compreendêssemos (*a*) a respeito de quantas coisas e que espécie de coisas se argumenta, e de que materiais partem as argumentações, e (*b*) de que maneira poderemos estar bem supridos desses materiais, teríamos alcançado suficientemente a nossa meta.

Pois bem: os materiais de que partem os argumentos são iguais em número e idênticos aos temas sobre os 15 quais versam os raciocínios. Com efeito, os argumentos partem de "proposições", enquanto os temas sobre os quais versam os raciocínios são "problemas". Ora, toda proposição e todo problema indicam ou um gênero, ou uma peculiaridade, ou um acidente — já que também a diferença, aplicando-se como se aplica a uma classe (ou gênero), deve ser equiparada aqui ao gênero. Entretanto, como daquilo que é peculiar a uma coisa qualquer uma parte significa a sua essência e outra 20 parte não, vamos dividir o "peculiar" nas duas partes mencionadas e chamar "definição" à que indica a essência, e quanto ao restante adotaremos a terminologia geralmente usada a respeito dessas coisas, referindo-nos a ele como uma "propriedade". O que acabamos de dizer torna pois claro que, de acordo com nossa presente divisão, os elementos são quatro ao todo, a saber: definição, propriedade, gênero e aci- 25 dente.

Não se suponha que com isto queiramos dizer que cada um desses elementos enunciado isoladamente constitua por si mesmo uma proposição ou um problema, mas apenas que é deles que se formam tanto os problemas como as proposições. A diferença entre um problema e uma proposição é uma diferença na construção da frase. Porque, se nos expressarmos assim: 30 " 'um animal que caminha com dois pés' é a definição do homem, não é?", ou: " animal' é o gênero do homem, não é?", o resultado é uma proposição; mas se dissermos: "é 'animal que caminha com dois pés' a definição do homem ou não é?", ou: "é 'animal' o seu gênero ou não?", o resultado é um problema. E do mesmo modo em todos os outros casos. Naturalmente, pois, os 35 problemas e proposições são iguais em número, pois de cada proposição poderemos fazer um problema se mudarmos a estrutura da frase.

5

Devemos dizer agora o que sejam "definição", "propriedade", "gênero" e "acidente". Uma definição é uma frase que significa a essência de uma coisa. Apresenta-se ou sob a forma de uma 102a frase em lugar de um termo, ou de uma frase em lugar de outra frase; pois às vezes também é possível definir o significado de uma frase. Aqueles cuja explicação consiste apenas num termo, por mais que façam, não conseguem dar a definição da coisa em apreço, porque uma definição é sempre um certo tipo de frase. Pode-se, contudo, 5 aplicar o qualificativo "definitório" a uma observação como "o 'decoroso' é 'belo' ", bem assim como à pergunta: "são a mesma coisa ou coisas distintas o conhecimento e a sensação?", pois os debates a respeito de definições se

ocupam as mais das vezes com questões de identidade e diferença. Em suma, podemos chamar "definitório" tudo aquilo que pertença ao mesmo ramo de pesquisa que as definições; e
10 que todos os exemplos mencionados acima possuem esse caráter é evidente à primeira vista. Porque, se estamos em condições de afirmar que duas coisas são idênticas ou diferentes, estamos munidos, pela mesma forma de argumento, de linhas de ataque no que se refere às suas definições: com efeito, quando houvermos mostrado que elas não são idênticas, teremos demolido a definição. Note-se, porém, que o contrário desta última afirmação não é vá-
15 lido, porquanto mostrar que as coisas são idênticas não basta para estabelecer uma definição. Demonstrar, por outro lado, que não são idênticas é suficiente para lançá-la por terra.

Uma "propriedade" é um predicado que não indica a essência de uma coisa, e todavia pertence exclusivamente a ela e dela se predica de maneira conversível. Assim, é uma proprie-
20 dade do homem o ser capaz de aprender gramática: porque, se A é um homem, é capaz de aprender gramática, e, se é capaz de aprender gramática, é um homem. Com efeito, ninguém chama de "propriedade" uma coisa que pode pertencer a algo diferente, por exemplo, o "sono" no caso do homem, ainda que, em dado momento, só se possa predicar dele. Quer dizer, se a alguma coisa desse tipo se chamasse atualmente "propriedade",
25 ela não receberia tal nome em sentido absoluto, mas como uma propriedade "temporária" ou "relativa", pois "estar ao lado direito" é uma propriedade temporária, enquanto "bípede" é, em suma, atribuído como propriedade em certas relações: constitui, por exemplo, uma propriedade do homem em relação a um cavalo ou a um cão. É evidente que nada que possa pertencer a alguma outra coisa que não seja A é um predicado conversível de A, pois do fato de alguma coisa estar adormecida não se segue necessariamente que 30 seja um homem.

Um "gênero" é aquilo que se predica, na categoria de essência, de várias coisas que apresentam diferenças específicas. Devemos tratar como predicados na categoria de essência todas aquelas coisas que seria apropriado mencionar em resposta à pergunta: "que é o objeto que tens diante de ti?"; como por exemplo, no caso do homem, se nos fizessem tal pergunta, seria 35 apropriado dizer "é um animal". A pergunta: "uma coisa pertence ao mesmo gênero que outra ou a um gênero diferente?" também é uma pergunta "genérica", pois uma questão desse tipo também se inclui no mesmo ramo de investigação que o gênero: com efeito, ao afirmar que "animal" é o gênero do homem assim como do boi, teremos afirmado que eles pertencem ao mesmo gênero; e se mostrarmos, ao contrário, que é o gênero de um, porém 102 b não do outro, teremos afirmado que essas coisas não pertencem ao mesmo gênero.

Um "acidente" é (1) alguma coisa que, não sendo nada do que precede — isto é, nem uma definição, nem uma 5 propriedade, nem um gênero —, pertence, no entanto, à coisa; (2) algo que pode pertencer ou não pertencer a alguma coisa, sem que por isso a coisa deixe de ser ela mesma, como, por exemplo, a "posição sentada" pode pertencer ou deixar de pertencer a uma coisa idêntica a si mesma. E do mesmo modo a "brancura", pois nada impede que uma mesma coisa seja branca em dado momento e em outro momento não o seja. Das definições de acidente, 10 a segunda é a melhor, pois todo aquele

que adotar a primeira deverá saber de antemão, a fim de compreendê-la, o que sejam "definição", "gênero" e "propriedade", ao passo que a segunda é por si mesma suficiente para nos instruir sobre o significado essencial do 15 termo em questão. À classe de "acidente" devem ser também referidas todas as comparações de coisas entre si, quando expressas numa linguagem que, de um modo qualquer, diga respeito ao que "sucede" ser verdadeiro delas, como, por exemplo, a pergunta: "é preferível o honroso ou o vantajoso?", ou "é mais agradável a vida virtuosa ou a vida dos prazeres?", e qualquer outro problema que seja formulado em termos semelhantes. Pois em todos esses casos a questão é: "a qual dos dois *sucede* que o predi- 20 cado em apreço se aplique mais estreitamente?" É evidente, desde logo, que nada impede que um acidente venha a ser uma propriedade temporária ou relativa. Assim, a posição sentada é um acidente, mas será uma propriedade temporária sempre que um homem seja a única pessoa sentada; e, embora ele não seja o único que esteja sentado, é ainda assim uma propriedade relativamente aos que não estão. Nada impede, por conseguinte, que um 25 acidente se torne uma propriedade tanto relativa como temporária; porém jamais será uma propriedade no sentido absoluto.

6

Não deve escapar à nossa atenção que todas as observações críticas que se fizerem sobre uma "propriedade" "gênero" ou "acidente" serão também aplicáveis às "definições". Pois, quando houvermos mostrado que o atributo em apreço não pertence unicamente ao 30 termo definido, e do mesmo modo se se tratar de uma propriedade, ou que o gênero indicado na definição não é o verdadeiro gênero, ou ainda que alguma das coisas mencionadas na frase não lhe pertencem, como também observaríamos no caso de um acidente, teremos demolido a definição; de modo que, para usar a expressão empregada anteriormente[1], todos os 35 pontos que enumeramos poderiam, em certo sentido, ser chamados "definitórios". Mas nem por isso devemos esperar encontrar um método único de investigação que se aplique a todos eles; pois não é coisa fácil de encontrar, e, mesmo que o encontrássemos, seria algo extremamente obscuro e de pouca utilidade para o tratado que temos diante de nós. Devemos, pelo contrário, traçar um plano especial de investigação para cada uma das classes que distinguimos, e então, firmados nas regras apropriadas a cada caso, 103 a será provavelmente mais fácil dar conta da tarefa que nos propusemos. E assim, como dissemos atrás[2], devemos esboçar uma divisão do nosso assunto e relegar outras questões ao ramo particular que mais naturalmente corresponda a cada uma delas, tratando-as como questões "definitórias" ou "genéricas". As questões a que me refiro já 5 foram praticamente classificadas em seus diferentes ramos.

[1] 102 a 9. (N. de W. A. P.)

[2] 101 a 22. (N. de W. A. P.)

7

Em primeiro lugar, devemos definir os diversos sentidos da palavra "identidade". A identidade se poderia considerar de maneira geral, e falando sumariamente, como incluída em três divisões. Em geral, aplicamos o termo ou em sentido numérico, ou específico, ou genérico — numericamente, nos casos em que há mais de um nome, mas uma coisa só, como "manto" e "capa"; especificamente, quando há mais de uma coisa, mas estas não apresentam diferenças no tocante à sua espécie, como um homem e outro homem, ou um cavalo e outro cavalo, pois coisas assim pertencem à mesma classe, e delas se diz que são "especificamente idênticas". E, do mesmo modo, chamam-se genericamente idênticas aquelas coisas que pertencem ao mesmo gênero, como um cavalo e um homem.

Poderia parecer que o sentido em que a água proveniente da mesma fonte se chama "a mesma água" difere de certo modo e se afasta dos sentidos que mencionamos acima; mas, em realidade, um caso como esse deveria ser incluído na mesma classe com aquelas coisas que, de um modo ou de outro, são chamadas "idênticas" em virtude de uma unidade de espécie. Todas essas coisas, com efeito, se assemelham entre si como se fossem membros da mesma família. E a razão pela qual se diz que toda água é especificamente idêntica a qualquer outra água é uma certa semelhança que existe entre as duas, e a única diferença no caso da água proveniente da mesma fonte é que aqui a semelhança é mais pronunciada: por isso mesmo não a distinguimos das coisas que, de um modo ou de outro, são chamadas idênticas devido à unidade de espécie.

Supõe-se geralmente que o termo "o mesmo" se emprega sobretudo, num sentido aceito por todo mundo, quando aplicado ao que é numericamente uno. Mas, mesmo assim, pode ser empregado em mais de um sentido; vamos encontrar seu uso mais literal e primeiro sempre que a identidade diz respeito a um nome ou definição duplos, como quando se diz que um manto é o mesmo que uma capa, ou que um animal que anda com dois pés é a mesma coisa que um homem; um segundo sentido é aquele que se refere a uma propriedade, como quando se diz que aquilo que é capaz de adquirir conhecimento é o mesmo que um homem, e aquilo que naturalmente se move para cima é o mesmo que o fogo; e encontramos ainda um terceiro sentido do termo quando diz respeito a um acidente, como quando se diz que aquele que está sentado ou que é músico é o mesmo que Sócrates. Todos estes usos, com efeito, significam identidade numérica.

A verdade do que acabo de dizer pode ver-se mais claramente quando uma forma de apelação é substituída por outra. Muitas vezes, com efeito, quando damos ordem de chamar uma das pessoas que estão sentadas, designando-a pelo seu nome, mudamos de descrição sempre que aquele a quem damos a ordem não nos entende; parece-nos que ele nos compreenderá melhor se indicarmos a pessoa por algum aspecto acidental, e assim mandamo-lo chamar "o homem que está sentado", ou "aquele que está conversando ali" — na suposição evidente de que estamos designando o mesmo indivíduo pelo seu nome e pelo seu acidente.

8

103 b É preciso, pois, distinguir, como já se disse[3], três sentidos da palavra "identidade". Ora, uma das maneiras de confirmar que os elementos mencionados acima são aqueles a partir dos quais, por meio dos quais e para os quais procedem os argumentos é por indução: porque, se alguém examinasse as proposições e os problemas 5 um por um, veria que cada um deles parte ou da definição de alguma coisa, ou de uma propriedade sua, ou do seu gênero, ou de um seu acidente. Outra maneira de confirmá-lo é pelo raciocínio. Com efeito, todo predicado de um sujeito deve necessariamente ser ou não ser conversível com ele: e, se é 10 conversível, será a sua definição ou uma propriedade sua, porque, se significa a essência, é a definição; do contrário, é uma propriedade, pois foi assim que definimos a propriedade, a saber: o que se predica de maneira conversível, porém não significa a essência. Se, por outro lado, não se predica da coisa de maneira conversível, ou é, ou não é um dos termos contidos na definição do sujeito; e se é um desses termos, será o gênero ou a diferença, porquanto a definição consiste 15 no gênero e nas diferenças; e se, por outro lado, não é um desses termos, evidentemente será um acidente, pois já dissemos[4] que o acidente é aquilo que pertence como atributo a um sujeito sem ser nem a sua definição, nem o seu gênero, nem uma propriedade.

[3] 103 a 7. (N. de W. A. P.)

[4] 102 b 4. (N. de W. A. P.)

9

20 A seguir, pois, devemos distinguir entre as classes de predicados em que se encontram as quatro ordens de predicação em apreço. São elas em número de dez: Essência, Quantidade, Qualidade, Relação, Lugar, Tempo, Posição, Estado, Ação, Paixão. Porquanto o acidente, o gênero, a propriedade e a definição do que quer que seja 25 sempre caberão numa destas categorias: pois todas as proposições que por meio delas se efetuarem ou significarão a essência de alguma coisa, ou sua qualidade ou quantidade, ou algum dos outros tipos de predicado. Parece pois evidente que o homem que expressa a essência de alguma coisa expressa às vezes uma substância, outras vezes uma qualidade, outras ainda algum dos outros tipos de predicado. Pois quando se coloca um homem à sua frente e ele diz que o que ali está 30 colocado é "um homem" ou "um animal", afirma a sua essência e significa uma substância; mas quando uma cor branca é posta diante dos seus olhos e ele diz que o que ali está é "branco" ou "uma cor", afirma a sua essência e significa uma qualidade. E também do mesmo modo, se se coloca diante dele uma grandeza de um côvado e ele diz que o que tem diante de si é "uma grandeza de um côvado", estará descrevendo a sua essência e significando uma quantidade. E por igual em todos 35 os outros casos: pois cada uma dessas espécies de predicados, tanto quando é

afirmada de si mesma como quando o seu gênero é afirmado dela, significa uma essência; se, por outro lado, uma espécie de predicado é afirmada de outra espécie, não significa uma essência, mas uma quantidade, uma qualidade ou qualquer das outras espécies de predicado. Tais e tantos são, pois, os sujeitos em torno dos quais giram os argumentos, e os materiais de que se formam. Como devemos adquiri-los e por que meios chegaremos a estar bem providos deles é o que nos caberá dizer agora.

10

Em primeiro lugar, pois, devemos definir o que seja uma "proposição dialética" e um "problema dialético". Pois nem toda proposição, nem tampouco todo problema podem ser apresentados como dialéticos: com efeito, ninguém que estivesse no seu juízo perfeito faria uma proposição de algo que ninguém admite, nem tampouco faria um problema do que é evidente para todo mundo ou para a maioria das pessoas: pois este último não admite dúvida, enquanto à primeira ninguém daria assentimento.

Ora, uma proposição dialética consiste em perguntar alguma coisa que é admitida por todos os homens, pela maioria deles ou pelos filósofos, isto é, ou por todos. ou pela maioria, ou pelos mais eminentes, contanto que não seja contrária à opinião geral; pois um homem assentirá provavelmente ao ponto de vista dos filósofos se este não contrariar as opiniões da maioria das pessoas. As proposições dialéticas também incluem opiniões que são semelhantes às geralmente aceitas; e também proposições que contradizem os contrários das opiniões que se consideram geralmente aceitas, assim como todas as opiniões que estão em harmonia com as artes acreditadas. Assim, supondo-se seja opinião geral que o conhecimento dos contrários é o mesmo, é provável que também pudesse passar por uma opinião geral que a percepção dos contrários é a mesma; e do mesmo modo, supondo-se seja opinião geral que há uma só ciência da gramática, poderia passar por uma opinião geral que há uma só ciência de tocar flauta; e, por outro lado, se for opinião geral que há mais de uma ciência da gramática, poderia passar por uma opinião geral que há igualmente mais de uma ciência de tocar flauta; porque todas essas coisas parecem assemelhar-se e têm entre si um certo ar de parentesco.

Do mesmo modo, também as opiniões que contradizem os contrários das opiniões gerais passarão por opiniões gerais; porque, se é opinião geral que se deve fazer bem aos seus amigos, será também opinião geral que não se deve fazer nada que os prejudique. Aqui, que se deva causar dano aos seus amigos é contrário à opinião geral, e que não se deve causar-lhes dano é a contraditória desse contrário. E da mesma forma, se se deve fazer bem aos amigos, não se deve fazer bem aos inimigos; esta é também a contraditória da opinião contrária à opinião geral: a contrária seria que *se devesse* fazer bem aos inimigos. E analogamente nos demais casos.

Comparando entre si estas razões, parecerá também uma opinião geral que o predicado contrário pertence ao sujeito contrário; por exemplo, se se deve fazer bem aos amigos, deve-se também fazer mal aos inimigos, talvez

pareça também que fazer bem aos amigos seja o contrário de fazer mal aos inimigos; mas se isso é ou não assim em realidade se decidirá durante nossa discussão acerca dos contrários [5].

É também evidente que todas as proposições que se harmonizam com as artes são proposições dialéticas; pois os homens estão predispostos a dar seu assentimento aos pontos de vista daqueles que estudaram essas coisas: por exemplo, numa questão de medicina concordarão com o médico, numa questão de geometria, com o geômetra; e da mesma forma nos outros casos.

[5] LIVRO II, cap. 7. (N. de W.A.P.)

11

Um problema de dialética é um tema de investigação que contribui para a escolha ou a rejeição de alguma coisa, ou ainda para a verdade e o conhecimento, e isso quer por si mesmo, quer como ajuda para a solução de algum outro problema do mesmo tipo.

Deve, além disso, ser algo a cujo respeito os homens não tenham opinião num sentido ou noutro, ou o vulgo tenha uma opinião contrária à dos filósofos, ou a destes seja contrária à daquele, ou a de alguns filósofos seja contrária à de outros. Quanto a alguns problemas, com efeito, é útil conhecê-los com vistas na escolha ou na rejeição — como, por exemplo, se o prazer deve ou não ser escolhido —, enquanto a outros é útil conhecer tendo unicamente em mira o próprio conhecimento — por exemplo, se o universo é ou não eterno; e outros, finalmente, não são úteis em si e por si mesmos para qualquer desses fins, mas nos ajudam a solucionar outros problemas da mesma espécie; pois há muitas coisas que não desejamos conhecer em si e por si mesmas, porém com a mira em outras coisas e a fim de que, através delas, possamos vir a conhecer essas outras.

Os problemas também incluem questões em relação às quais os raciocínios se chocam (consiste então a dificuldade em se tal ou tal coisa é ou não assim, havendo argumentos convincentes a favor de ambos os pontos de vista); e há outros, finalmente, a respeito dos quais não possuímos nenhum argumento, por serem extremamente vastos, e temos dificuldade em expor nossas razões, como a questão sobre se o universo é eterno ou não: pois também é possível investigar questões desta classe.

Os problemas, pois, e as proposições devem ser definidos como acima [6]. Uma "tese" é uma suposição de algum filósofo eminente que esteja em conflito com a opinião geral: por exemplo, a idéia de que a contradição é impossível, como disse Antístenes; ou o ponto de vista de Heráclito, de que todas as coisas estão em movimento; ou de que o ser é um, como afirma Melisso; pois ocupar-nos com uma pessoa comum quando expressa pontos de vista contrários às opiniões usuais dos homens seria tolice. Ou talvez se trate de uma concepção sobre a qual tenhamos uma teoria raciocinada contrária às opiniões usuais dos homens, por exemplo, a concepção defendida pelos sofistas, de acordo com a qual o que é nem sempre necessita ter sido gerado ou ser eterno, pois um músico que é também gramático "é" tal

[6] 104 b 1; 104 a 8. (N. de W. A. P.)

sem jamais ter "vindo a ser" tal nem ser tal eternamente. Porquanto, mesmo que um homem não aceite tal teoria, poderia aceitá-la fundando-se em que é razoável.

Ora, uma "tese" é também um problema, embora um problema nem sempre seja uma tese, visto serem certos problemas de tal espécie que não temos sobre eles nenhuma opinião num sentido ou noutro. Que uma tese, por outro lado, também constitui um problema, é evidente: pois do que dissemos acima deduz-se necessariamente que ou a grande maioria dos homens discorda dos filósofos no tocante à tese, ou uma ou a outra classe está em desacordo consigo mesma, já que a tese é uma suposição em conflito com a opinião geral. Em verdade, quase todos os problemas dialéticos são hoje em dia chamados "teses". Mas não se deve dar muita importância à denominação que se usar, pois o nosso objetivo ao distingui-los não foi criar uma terminologia, e sim reconhecer as diferenças que podem ser encontradas entre essas duas formas.

Não se deve examinar todo problema nem toda tese, mas apenas aqueles que possam causar embaraço aos que necessitam de argumento, e não de castigo ou percepção. Pois um homem que não sabe se devemos ou não honrar os deuses e amar nossos genitores necessita de castigo, e aqueles que não sabem se a neve é ou não é branca necessitam de percepção. Os temas não devem aproximar-se demasiadamente da esfera da demonstração, nem tampouco estar excessivamente afastados dela, pois os primeiros não admitem nenhuma dúvida, enquanto os segundos envolvem dificuldades demasiado grandes para a arte do instrutor.

12

Estabelecidas estas distinções, devemos distinguir agora quantas são as espécies de argumentos dialéticos. Temos por um lado a indução e por outro o raciocínio. Já dissemos antes [7] o que é o raciocínio; quanto à indução, é a passagem dos individuais aos universais, por exemplo, o argumento seguinte: supondo-se que o piloto adestrado seja o mais eficiente, e da mesma forma o auriga adestrado, segue-se que, de um modo geral, o homem adestrado é o melhor na sua profissão. A indução é, dos dois, a mais convincente e mais clara; aprende-se mais facilmente pelo uso dos sentidos e é aplicável à grande massa dos homens em geral, embora o raciocínio seja mais potente e eficaz contra as pessoas inclinadas a contradizer.

[7] 100 a 25. (N. de W. A. P.)

13

Assim, pois, as classes de coisas a respeito das quais e a partir das quais se constroem os argumentos devem ser distinguidas da maneira que indicamos atrás. Os meios pelos quais lograremos estar bem supridos de raciocínios são quatro: (1) prover-nos de proposições; (2) a capacidade de discernir em quantos sentidos se emprega uma determinada expressão; (3) descobrir as diferenças das coisas, e (4) a investigação da semelhança. Os últimos três são

também, em certo sentido, proposições, pois é possível formar uma proposição correspondente a cada um deles, por exemplo: (1) "o desejável pode significar tanto o honroso como o agradável ou o vantajoso"; (2) "a sensação difere do conhecimento em que o segundo pode ser recuperado depois que o perdemos, enquanto a primeira não o pode"; e (3) "a relação entre o 30 saudável e a saúde é semelhante à que existe entre o vigoroso e o vigor". A primeira proposição depende do uso do termo em diferentes sentidos, a segunda das diferenças entre as coisas, e a terceira da sua semelhança.

14

As proposições devem ser escolhidas de um número de maneiras correspondente ao número de distinções estabelecidas no tocante à proposição: 35 assim, podem-se tomar primeiro as opiniões sustentadas pela totalidade dos homens, pela maioria deles, ou pelos filósofos, isto é, por todos, pela maioria ou pelos mais eminentes; ou opiniões contrárias àquelas que pare- 105 b cem ser geralmente admitidas; e, finalmente, todas as opiniões que estão em harmonia com as artes. Devemos também formar proposições com as contraditórias das opiniões contrárias às que parecem ser geralmente aceitas, segundo se estabeleceu anteriormente. É igualmente útil formá-las selecionando não apenas aquelas opiniões 5 que são atualmente aceitas, mas também as que se assemelham a estas, por exemplo: "a percepção dos contrários é a mesma" (já que o conhecimento deles é o mesmo), e "vemos pela admissão de alguma coisa em nós mesmos, e não por uma emissão" — pois assim acontece no que se refere aos outros sentidos: ao ouvir, admitimos alguma coisa dentro de nós mesmos, não emitimos nada; e é da mesma maneira que sentimos o gosto das coisas. E 10 analogamente nos demais casos.

Além disso, todos os juízos que parecem ser verdadeiros em todos ou na maioria dos casos devem tomar-se como um princípio ou posição aceita, pois são emitidos por aqueles que não vêem ao mesmo tempo nenhuma exceção. Devemos fazer também nossa escolha nos manuais escritos de argumentação e organizar listas sumárias de tais argumentos sobre cada espécie de assunto, classificando-os em capítulos separados, como: "Do Bem" ou 15 "Da Vida" — e esse "Do Bem" deve tratar de toda forma de bem, começando pela categoria da essência. E convém indicar também, à margem, as opiniões de diversos pensadores, como, por exemplo: "Empédocles disse que os elementos dos corpos são quatro", pois qualquer um pode dar seu assentimento ao que disse alguma autoridade geralmente aceita.

Das proposições e problemas — encarando-se a questão em linhas gerais — existem três grupos: algumas 20 são proposições éticas, outras versam sobre a filosofia natural e outras, enfim, são lógicas. Proposições como a seguinte são éticas: "deve um homem obedecer antes aos seus genitores ou às leis, quando estão em desacordo?"; um exemplo de proposição lógica é: "o conhecimento dos opostos é ou não é o mesmo?", enquanto proposições como esta dizem respeito à filosofia natural: 25 "é ou não é eterno o universo?" E do mesmo modo no que tange aos proble-

mas. A natureza de cada uma das supraditas espécies de proposição não se expressa facilmente numa definição, mas devemos esforçar-nos por reconhecer cada uma delas graças a uma familiaridade conquistada através da indução, examinando-as à luz dos exemplos dados acima.

30 Para os fins da filosofia devemos tratar dessas coisas de acordo com a sua verdade, mas para a dialética basta que tenhamos em vista a opinião geral. Todas as proposições devem ser tomadas em sua forma mais universal, convertendo-se, depois, uma em muitas. Por exemplo: "o conhecimento dos opostos é o mesmo", e a seguir: "o conhecimento dos contrários é o mesmo", e depois, "dos termos relativos". E, do mesmo modo, estes dois devem ser novamente divididos até onde possa ir a divisão, por exemplo: o 35 conhecimento "do bem e do mal", "do branco e do preto" ou "do frio e do quente". E de maneira análoga em todos os outros casos.

15

106 a Sobre a formação das proposições, são suficientes as observações feitas acima. No tocante ao número de sentidos que um termo comporta, não devemos limitar-nos a tratar daqueles termos que possuem diferentes sentidos, mas também esforçar-nos por defini-los; por exemplo, não devemos dizer apenas que a justiça e a coragem são 5 chamadas "bens" num sentido e o que favorece o vigor e o que favorece a saúde são assim chamados em outro sentido, mas também que as primeiras recebem essa denominação em virtude de uma qualidade intrínseca que possuem em si mesmas e os segundos porque produzem um certo resultado e não por possuírem em si mesmos alguma qualidade intrínseca. E de modo análogo nos demais casos.

Se um termo comporta vários signi- 10 ficados específicos ou apenas um, deve ser considerado pelos meios seguintes. Procure-se ver primeiro, caso o seu contrário tenha vários significados, se a discrepância entre estes é de espécie ou de nomes. Pois em alguns casos a diferença se manifesta imediatamente nos próprios nomes: por exemplo, o contrário de "agudo", tratando-se de uma nota, é "grave"; e, tratando-se de um ângulo sólido, é "obtuso". É evidente, pois, que o contrário de "agudo" tem vários significados, e, assim sendo, o mesmo acontece com "agudo", pois, 15 correspondendo a cada um dos termos acima, o significado do seu contrário será diferente. Com efeito, "agudo" não será a mesma coisa quando contrário a "grave" e quando contrário a "obtuso", embora "agudo" seja o contário de ambos. E também βαρύ (grave, pesado) no caso de uma nota tem como contrário "agudo", mas no caso de uma massa sólida, "leve", de modo que βαρύ é usado em várias acepções, já que isso acontece também 20 com o seu contrário. E, do mesmo modo, "belo" aplicado a uma pintura tem como contrário "feio", mas, aplicado a uma casa, "arruinada"; portanto, "belo" é também um termo ambíguo.

Em certos casos não há nenhuma discrepância nos termos usados, mas uma diferença de espécie entre as acepções é evidente à primeira vista: por exemplo, no uso de "claro" e "escuro", pois tanto um som como uma cor são chamados "claros" ou "escuros". Quanto aos nomes, portanto, não há 25 discrepância, mas a diferença de espé-

cie entre os significados é óbvia: pois não chamamos uma cor de "clara" no mesmo sentido que um som. Isto se manifesta também por meio da sensação: porque, das coisas que são idênticas em espécie temos a mesma sensação, ao passo que não aquilatamos a clareza pela mesma sensação no caso do som e da cor, uma vez que a segunda é julgada pela visão e a primeira pela audição. E da mesma forma com "agudo" e "obtuso" no tocante aos sabores e aos ângulos sólidos[8]: aqui, no segundo caso julgamos pelo tato, e no primeiro pelo paladar. Também neste caso não há qualquer discrepância nos nomes usados, tanto no que toca aos termos originais como aos seus contrários, pois o contrário de "agudo" é também, em qualquer das acepções, "obtuso".

É preciso verificar, além disso, se uma acepção de um termo tem um contrário, enquanto outra não tem absolutamente nenhum; por exemplo, o prazer de beber tem seu contrário no desprazer da sede, enquanto o prazer de descobrir que a diagonal é incomensurável com o lado não tem nenhum contrário, de modo que "prazer" é usado em mais de um sentido. Também "amar", quando se refere ao estado de ânimo, tem como contrário "odiar", ao passo que quando se aplica à atividade física não tem nenhum; evidentemente, pois, "amar" é um termo ambíguo.

Mais ainda: no tocante aos intermediários, é preciso ver se alguns significados e seus contrários têm um intermediário, enquanto outros não os têm, ou se ambos têm um intermediário, porém não o mesmo, como, por exemplo, "claro" e "escuro" no concernente a cores têm como intermediário "cinzento", embora no caso dos sons não tenham nenhum, a menos que se considere como tal "áspero", pois algumas pessoas dizem que um som áspero é intermediário. "Claro" é, pois, um termo ambíguo, como também o é o termo "escuro". Veja-se, igualmente, se alguns deles têm mais de um intermediário enquanto outros não têm nenhum, como sucede com "claro" e "escuro", que em referência a cores têm muitos intermediários, ao passo que no capítulo dos sons só existe um, a saber: "áspero".

No caso de um oposto contraditório, é preciso ver igualmente se ele tem mais de um significado. Porque, se assim for, o seu oposto será também usado em mais de uma acepção: por exemplo, "não ver" é uma expressão que tem mais de um significado, a saber: (1) não possuir o sentido da vista, e (2) não fazer uso ativo dessa capacidade. Mas, se "não ver" tem mais de um significado, segue-se necessariamente que "ver" também tem mais de um, pois haverá um oposto para cada sentido de "não ver"; por exemplo, o oposto de "não possuir o sentido da visão" é possuí-lo, enquanto o oposto de "não fazer uso ativo do sentido da visão" é fazer uso ativo dele.

Examine-se, além disso, o caso dos termos que denotam a privação ou a presença de um certo estado: porque, se um dos termos tem mais de uma acepção, o mesmo acontecerá com o outro: por exemplo, se "ter sensibilidade" se usa em mais de um sentido, conforme se aplique à alma ou ao corpo, "estar privado de sensibilidade" também será usado em mais de um sentido, segundo se referir à alma ou ao corpo. Que a oposição entre os termos agora examinados depende da presença ou privação de um certo esta-

[8] As mesmas palavras gregas que correspondem a "agudo" e "obtuso" são também usadas, respectivamente, nas acepções de "picante" e "insípido". (N. do T.).

do é evidente, pois os animais possuem naturalmente ambas as espécies de "sensibilidade", tanto no que se refere à alma como ao corpo.

Examinem-se igualmente as formas 30 derivadas. Pois, se "justamente" tem mais de um sentido, "justo" também será usado em mais de um significado, porquanto haverá um acepção de "justo" correspondente a cada acepção de "justamente"; por exemplo, se a palavra "justamente" se emprega no sentido de julgar de acordo com a sua própria opinião, e também no de julgar como se deve, então "justo" será usado de igual maneira. Analogamente, se "saudável" tem mais de um significado, "saudavelmente" também será usado em mais de uma acepção; por 35 exemplo, se "saudável" significa tanto o que produz saúde e o que a conserva como o que dá mostras de saúde, "saudavelmente" também será usado nos sentidos: "de maneira a produzir", ou a "conservar", ou a "dar mostras de" saúde. E do mesmo modo nos outros casos, sempre que o termo original comporte mais de um significado, o 107a termo que dele se deriva será usado em mais de um significado, e vice-versa.

Considerem-se também as classes de predicados que o termo significa, procurando ver se são as mesmas em 5 todos os casos. Porquanto, se não forem as mesmas, o termo será evidentemente ambíguo; por exemplo: "bom", no caso de alimentos, significa "que causa prazer"; e, no caso de medicamentos, "que promove a saúde", ao passo que, se o aplicarmos à alma, significará a posse de certa qualidade, como a de ser temperante, corajoso ou justo; e do mesmo modo quando aplicado a "homem". Por vezes significa o que acontece em determinada ocasião, como, por exemplo, o "bom" que acontece na ocasião oportuna, pois ao que acontece na ocasião oportuna chamamos "bom". Não 10 raro significa o que existe em determinada quantidade, por exemplo, quando se aplica à quantidade apropriada; pois a quantidade apropriada também é chamada boa. Por tudo isso se vê que o termo "bom" é ambíguo. E, analogamente, "claro", quando aplicado a um corpo, significa uma cor, mas em referência a uma nota designa o que é "fácil de ouvir". "Agudo" é também um caso que tem estreita semelhança com este, pois o mesmo termo não possui o mesmo significado em todas as 15 suas aplicações; com efeito, uma nota aguda é uma nota rápida, como nos ensinam todos os teóricos matemáticos da harmonia, ao passo que um ângulo agudo é aquele que é menor do que um ângulo reto, enquanto um punhal agudo é o que possui uma ponta penetrante (pontiagudo).

Atenda-se também aos gêneros dos objetos designados pelo mesmo termo, e veja-se se são diferentes sem ser subordinados um ao outro, como, por exemplo, "gato", que designa tanto o animal como o utensílio. Com efeito, 20 as definições correspondentes ao nome são diferentes em cada caso: num deles se dirá que é um animal de determinada espécie, e no outro um utensílio usado para certo fim. Se, contudo, houver subordinação entre os gêneros, não é necessário que as definições sejam diferentes. Assim, por exemplo, "animal" é o gênero de "corvo" e também de "ave". Por conseguinte, sempre que dizemos que o corvo é uma ave, também dizemos que ele é uma determinada espécie de animal, de modo 25 que ambos os gêneros se predicam dele. E igualmente, sempre que dizemos que o corvo é um "animal bípede voador", classificamo-lo como ave; e assim, também desta maneira ambos os gêneros se predicam de corvo, bem como a sua definição. Isso, porém, não

acontece no caso dos gêneros que são 30 subalternos, pois sempre que chamamos uma coisa de "utensílio" não a chamamos de animal, e vice-versa.

É também preciso prestar atenção e ver se não somente os gêneros dos termos que temos diante de nós são diferentes sem ser subalternos, mas também se isso acontece com os seus contrários: pois, se o contrário comporta diversas acepções, evidentemente 35 o termo que temos diante de nós também as comporta.

É igualmente útil examinar a definição que cabe ao termo usado em combinação, por exemplo, de um "corpo claro" e de uma "nota clara". Porque se abstrairmos aqui o que é peculiar a cada caso, a mesma expressão deve permanecer. Isso não acon- 107 b tece no caso dos termos ambíguos como os que acabamos de mencionar. Porque o primeiro será "um corpo que possui tal e tal cor", enquanto o segundo será "uma nota fácil de ouvir". Retiremos, pois, "um corpo" e "uma nota", e o que resta não é o mesmo em 5 cada caso. Deveria, contudo, ser o mesmo se as acepções de "claro" fossem sinônimas em ambos os casos.

Muitas vezes a ambigüidade também se insinua sem ser notada nas próprias definições, motivo pelo qual cumpre examinar também estas. Se, por exemplo, alguém definir o que dá mostras de saúde e o que a promove como "relacionado comensuravelmente com a saúde", não devemos dar isso de barato, mas examinar em 10 que sentido nosso adversário usou o termo "comensuravelmente" em cada caso, por exemplo, se no segundo significa "que é em quantidade adequada para promover a saúde", e no primeiro "que é de índole a manifestar que espécie de estado prevalece".

Além disso, é preciso ver se os termos não podem ser comparados como "mais ou menos" ou "de igual maneira", como sucede, por exemplo, com um som "claro" e uma roupa "clara", ou uma nota "aguda" e um sabor 15 "agudo" (isto é, picante). Com efeito, não se diz que essas coisas sejam "claras" ou "agudas" em grau igual, nem que uma é mais clara ou mais aguda do que a outra. Donde se segue que "claro" e "agudo" são ambíguos, dado que os sinônimos são sempre comparáveis: sempre se empregam da mesma maneira, ou então em grau maior num dos casos.

Ora bem: como nos gêneros que são diferentes sem ser subalternos as dife- 20 renças também são diferentes em espécie, por exemplo, as de "animal" e de "conhecimento" (pois as diferenças destes dois gêneros são, com efeito, diferentes), é preciso ver se os significados compreendidos sob o mesmo termo são diferenças de gêneros que diferem entre si sem ser subalternos, como, por exemplo, "agudo" o é de uma nota e de um sólido. Porque o ser "agudo" diferencia uma nota de outra, e de igual modo um sólido de outro. "Agudo" é, pois, um termo ambíguo, 25 por expressar diferenças de gêneros que diferem entre si sem ser subalternos.

É preciso ver também se os próprios significados incluídos sob o mesmo termo têm diferenças distintas, como a "cor" nos corpos e a "cor" ou "cromatismo" nas melodias, pois as diferenças da "cor" nos corpos se distinguem e se comparam por meio da vista, ao passo 30 que a "cor" nas melodias não possui as mesmas diferenças.

Além disso, como a espécie nunca é a diferença de coisa alguma, deve-se examinar atentamente se um dos significados incluídos sob o mesmo termo é uma espécie e o outro uma diferença, como, por exemplo, "claro" (isto é, 35 "branco") aplicado a um corpo é uma

espécie de cor, ao passo que no caso de uma nota é uma diferença, pois uma nota se diferencia de outra pelo fato de ser "clara".

16

A presença de vários significados num termo pode, pois, ser investigada por estes meios e outros semelhantes. As diferenças que as coisas apresentam entre si devem ser examinadas dentro do mesmo gênero, por exemplo: "em que a justiça difere da coragem e a 108 a sabedoria da temperança?" — pois todas essas coisas pertencem ao mesmo gênero; e também um gênero de outro, contanto que não estejam muito afastados, por exemplo: "em que a sensação difere do conhecimento?", 5 pois no caso dos gêneros muito afastados um do outro as diferenças são perfeitamente óbvias.

17

A semelhança deve ser estudada, em primeiro lugar, nas coisas que pertencem a gêneros diferentes, segundo a fórmula: A:B = C:D (por exemplo, o conhecimento relaciona-se com o objeto de conhecimento assim como a sen- 10 sação se relaciona com o objeto de sensação), e "assim como A está em B, do mesmo modo C está em D" (por exemplo, assim como a visão está no olho, a razão está na alma, e assim como a calma está no mar, está a falta de vento no ar). A prática se faz especialmente necessária quando os termos estão muito afastados entre si, pois nos outros poderemos ver mais facilmente, de um relance, os pontos de semelhança. Devemos também examinar as 15 coisas que pertencem a um mesmo gênero para ver se todas elas possuem um atributo idêntico — por exemplo, um homem, um cavalo e um cão —, pois, na medida em que possuem algum atributo idêntico, são semelhantes entre si.

18

É útil ter examinado a pluralidade de significados de um termo, tanto no interesse da clareza (pois um homem está mais apto a saber o que afirma quando tem uma noção nítida do número de significados que a coisa pode 20 comportar), como para nos certificarmos de que o nosso raciocínio estará de acordo com os fatos reais e não se referirá apenas aos termos usados. Pois, enquanto não ficar bem claro em quantos sentidos se usa um termo, pode acontecer que o que responde e o que interroga não tenham suas mentes dirigidas para a mesma coisa; ao passo que, depois de se haver *esclarecido* quantos são os significados, e também qual deles o primeiro tem em mente quando faz a sua asserção, o que per- 25 gunta pareceria ridículo se deixasse de dirigir seus argumentos a esse ponto.

Isso também nos ajuda a evitar que nos enganem e que enganemos os outros com falsos raciocínios; porque, se

conhecemos o número de significados de um termo, certamente nunca nos deixaremos enganar por um falso raciocínio, pois perceberemos facilmente quando o que interroga deixa de encaminhar seus argumentos ao mesmo ponto: e, quando somos nós mesmos que interrogamos, poderemos induzir nosso adversário em erro se ele não conhece o número de significados do termo. Isso, todavia, não é sempre possível, mas somente quando, dos múltiplos sentidos, alguns são verdadeiros e outros são falsos. Entretanto, essa forma de argumentar não pertence propriamente à dialética; os dialéticos devem abster-se por todos os meios desse tipo de discussão verbal, a não ser que alguém seja absolutamente incapaz de discutir de qualquer outra maneira o tema que tem diante de si.

Descobrir as diferenças das coisas nos ajuda tanto nos raciocínios sobre a identidade e a diferença, como também a reconhecer a essência de cada coisa particular. Que nos ajuda a raciocinar sobre a identidade e a diferença, é evidente: pois, após descobrirmos uma diferença qualquer entre os objetos que temos diante de nós, já teremos mostrado que eles não são o mesmo; e ajuda-nos a reconhecer o que é uma coisa, porque geralmente distinguimos a expressão própria da essência de cada coisa particular por meio das diferenças que lhe são próprias.

O exame da semelhança é útil tanto para os argumentos indutivos como para os raciocínios hipotéticos, bem assim como para a formulação de definições. É útil para os argumentos indutivos, porque é por meio de uma indução de casos individuais semelhantes que pretendemos pôr em evidência o universal; e isso não é fácil quando ignoramos os pontos de semelhança. É útil para os raciocínios hipotéticos porque, entre semelhantes, de acordo com a opinião geral, o que é verdadeiro de um é também verdadeiro dos demais. Se, pois, em relação a qualquer deles estivermos bem supridos de materiais para discussão, garantiremos a aceitação preliminar de que, como quer que seja nesses casos, também assim será no caso que temos diante de nós; portanto, quando tivermos demonstrado o primeiro, teremos também demonstrado, em virtude da hipótese, o caso que nos interessa particularmente; pois primeiro havíamos estabelecido a hipótese de que, como quer que fosse nesses casos, também seria no caso que tínhamos diante de nós, e a seguir provamos nossa tese no tocante àqueles casos. E é útil na formulação de definições porque, se podemos ver num relance de olhos o que é idêntico em cada caso individual do sujeito, não nos dará nenhum trabalho determinar o gênero em que deve ser incluído o objeto que temos diante de nós quando se tratar de defini-lo: com efeito, dentre os predicados comuns, o que pertence de maneira mais definida à categoria da essência é provavelmente o gênero. E, do mesmo modo, também no caso de objetos que divergem largamente uns dos outros, o exame da semelhança é útil para os fins da definição, como, por exemplo, a identidade da calma no mar e da ausência de vento no ar (pois cada uma delas é uma forma de repouso), e de um ponto na linha e da unidade num número, por ser cada um deles um ponto de origem. Se, pois, dermos como o gênero o que é comum a todos os casos, ninguém poderá objetar que definimos de maneira inadequada. É, aliás, dessa maneira que os amigos de definições as fazem quase sempre, afirmando, por exemplo, que a unidade é o ponto de partida do número e que o ponto é o ponto de origem da linha. É

evidente, pois, que tomam como gênero dessas coisas aquilo que é comum a ambas.

São estes, por conseguinte, os meios pelos quais se efetuam os raciocínios; os tópicos, ou lugares para cuja observância são úteis os argumentos mencionados acima são os seguintes.

LIVRO II

1

37 Dos problemas, alguns são universais e outros são particulares. Problemas universais são, por exemplo: "todo prazer é bom" e "nenhum prazer é bom"; e problemas particulares: "al-109 a guns prazeres são bons" e "alguns prazeres não são bons".

Os métodos para estabelecer e lançar por terra universalmente uma opinião são comuns a ambas as espécies de problemas; pois, quando demonstramos que um predicado se aplica a todos os casos de um sujeito, também demonstramos que ele se aplica a al-5 guns casos. E do mesmo modo, quando demonstramos que ele não se aplica a algum caso, também demonstramos que não se aplica a todos os casos. Em primeiro lugar, pois, falaremos dos métodos de rebater universalmente um ponto de vista, pois esses são comuns tanto aos problemas universais como aos particulares, e porque as pessoas mais comumente estabelecem teses afirmando predicados do que negan-10 do-os, enquanto os que discutem com elas procuram rebatê-los.

A conversão de um nome apropriado que se deriva do elemento "acidente" é uma coisa extremamente precária, pois no caso do acidente, e em nenhum outro, é possível que uma coisa seja condicional e não universalmente verdadeira. Os nomes derivados dos elementos "definição", "propriedade" e "gênero" são necessariamente conversíveis; por exemplo, se "ser um animal que anda com dois pés é um atributo de S", também será verdadeiro dizer, por conversão, que "S é 15 um animal que anda com dois pés". E do mesmo modo quando se deriva do gênero; porque, se "ser um animal é um atributo de S", então "S é um animal". E igualmente no caso de uma propriedade, pois se "ser capaz de aprender gramática é um atributo de S", então "S será capaz de aprender gramática". Com efeito, nenhum des-20 tes atributos pode pertencer ou deixar de pertencer ao seu sujeito *em parte:* devem pertencer ou não pertencer de forma absoluta. No caso dos acidentes, por outro lado, nada impede que um atributo (a brancura ou a justiça, por exemplo) pertença em parte ao seu sujeito, de modo que não basta mostrar que a brancura ou a justiça é um atributo de um homem para provar que ele é branco ou justo, pois isso fica sujeito a contestação e a dizer-se que 25 ele é branco ou justo apenas em parte. A conversão, por conseguinte, não se dá necessariamente no caso dos acidentes.

Devemos também definir os erros que ocorrem nos problemas. São eles de duas espécies, causados ou por um juízo falso, ou por uma transgressão da linguagem corrente. Porquanto aqueles que formulam juízos falsos, afirmando que um atributo pertence a uma coisa quando não lhe pertence, 30 cometem um erro; e aquele que chama os objetos pelos nomes de outros objetos (por exemplo, chamando homem a um plátano) transgride a terminologia estabelecida.

2

Ora bem: uma regra ou tópico é examinar se um homem atribuiu como acidente o que pertence ao sujeito de alguma outra maneira. Esse erro se comete mais comumente no que se refere aos gêneros das coisas, como, por exemplo, se alguém dissesse que o branco é acidentalmente uma cor, pois ser uma cor não é um acidente do branco, mas sim o seu gênero. O que afirma pode, naturalmente, defini-lo assim, usando essas mesmas palavras e dizendo, por exemplo, que "a justiça é acidentalmente uma virtude"; muitas vezes, porém, mesmo sem tais definições, é evidente que ele apresentou o gênero como se fosse um acidente; suponha-se, por exemplo, que alguém dissesse que a brancura é colorida ou que o passear está em movimento. Com efeito, um predicado derivado do gênero nunca se aplica à espécie sob uma forma derivada ou inflectida, mas os gêneros sempre se predicam literalmente das espécies, já que as espécies assumem tanto o nome como a definição de seus gêneros. Portanto, o homem que diz que o branco é "colorido" não apresentou "colorido" como o gênero do branco, visto ter usado uma forma derivada, nem tampouco como uma propriedade sua ou como a sua definição; pois a definição e a propriedade de uma coisa pertencem a ela e a nada mais, ao passo que há muitas coisas, além do branco, que são coloridas, como um lenho, uma pedra, um homem, um cavalo. É evidente, pois, que ele o expressa como um acidente.

Outra regra é examinar todos os casos em que se afirmou ou se negou universalmente que um predicado pertence a alguma coisa. É preciso encará-las espécie por espécie, e não em sua infinita multidão, pois assim a pesquisa será mais direta e mais rápida. Deve-se considerar primeiro os grupos mais primários e começar por eles, avançando em ordem até aqueles que já não são divisíveis. Se, por exemplo, um homem disse que o conhecimento dos opostos é o mesmo, deve-se examinar se assim é no tocante aos opostos relativos, aos contrários, aos termos que significam a privação ou a presença de certos estados, e aos termos contraditórios. Depois, se a consideração desses casos não nos forneceu nenhum resultado evidente, devemos dividi-los novamente até chegar aos que já não são divisíveis, e examinar, por exemplo, se assim acontece com os atos justos e injustos, ou com o dobro e a metade, ou com a cegueira e a visão, ou com o ser e o não-ser; porque, se em qualquer desses casos se demonstra que o conhecimento que se tem dos opostos não é o mesmo, teremos demolido o problema. E com tanto mais razão se o predicado não pertence ao sujeito em nenhum caso.

Esta regra é conversível com fins tanto destrutivos como construtivos; porque, se depois de termos sugerido uma divisão, o predicado parece ser válido em todos os casos ou em grande número deles, podemos exigir que o outro o afirme universalmente, ou então apresente um exemplo negativo para mostrar em que caso o predicado não é válido, já que, se ele não fizer nenhuma dessas coisas, o negar-se a afirmar o colocará numa posição absurda.

Outra regra é dar definições tanto de um acidente como do seu sujeito, quer de ambos separadamente, quer de um deles só, e depois examinar se alguma

falsidade foi admitida como verdadeira nas definições. Assim, por exemplo, para ver se é possível fazer injustiça a um deus, pergunte-se o que é "fazer injustiça". Porque, se é "causar dano deliberadamente", é evidente que não se pode fazer injustiça a um deus, por-35 que Deus não é passível de qualquer espécie de dano. Ou, então, para ver se o homem bom é invejoso, pergunte-se quem é o homem "invejoso" e o que é "inveja". Porque, se a "inveja" é a dor causada pelo êxito aparente de uma pessoa de boa conduta, evidentemente o homem bom não é invejoso, porque, nesse caso, seria mau. Ou ainda, para ver se o homem indignado é invejoso, pergunte-se o que é cada um deles, pois desse modo será posto em evidência se 110a a afirmação é verdadeira ou falsa: por exemplo, se é "invejoso" aquele que se desgosta com os êxitos dos bons e fica "indignado" o que se magoa com os êxitos dos maus, é evidente que o homem indignado não será invejoso.

Devemos também substituir os termos contidos em nossas definições por 5 outras definições, e não nos determos até que cheguemos a um termo familiar; porque muitas vezes, se a definição se formula inteira, o ponto em questão não fica aclarado, mas, se substituirmos um dos termos usados na definição pela sua própria definição, ele se tornará evidente.

Além disso, devemos nós mesmos 10 apresentar o problema sob a forma de uma proposição e depois aduzir um exemplo negativo contra ela, pois esse exemplo negativo será uma base de ataque à asserção. Esta regra é quase idêntica àquela que nos manda examinar os casos em que um predicado foi afirmado ou negado universalmente, mas difere dela no arranjo do argumento.

Deve-se, também, definir que espécies de coisas devem ser chamadas como as chama a maioria dos homens, e quais as que devem receber outro nome. Porque isso é útil tanto para 15 estabelecer como para rebater um ponto de vista: por exemplo, diríamos que nossos termos devem ser usados para significar as mesmas coisas que a maioria das pessoas significam com eles, mas quando perguntamos que classe de coisas são de tal ou tal espécie, não devemos acompanhar aqui a multidão: por exemplo, é acertado chamar de "saudável" tudo que tende a 20 promover a saúde, como faz a maioria dos homens; mas ao dizer se o objeto que temos diante de nós tende ou não a promover a saúde, já não convém adotar a linguagem da multidão, e sim a do médico.

3

Além disso, se o termo é usado em diversos sentidos e se estabeleceu que ele é ou não é um atributo de S, deve-se 25 demonstrar o argumento pelo menos num dos vários sentidos, se não é possível fazê-lo em todos. Esta regra deve ser observada nos casos em que a diferença de significados passa despercebida; pois, supondo-se que ela seja evidente, o adversário objetará que o ponto que ele pôs em questão não foi discutido, mas sim um outro ponto. Este tópico ou lugar é conversível tanto com o fim de estabelecer um ponto de vista como de lançá-lo por terra. Porque, se queremos estabelecer 30 uma afirmação, mostraremos que num dos sentidos o atributo pertence ao sujeito, se não pudermos demonstrá-lo em ambos os sentidos: e, se estivermos

rebatendo uma afirmação, demonstraremos que num sentido o atributo não corresponde ao sujeito, se não pudermos demonstrá-lo em ambos os sentidos. É claro que ao rebater um juízo não há nenhuma necessidade de começar a discussão levando o interlocutor a admitir o que quer que seja, tanto se o juízo afirma como se nega o atributo universalmente; porque, se mostrarmos que num caso qualquer o atributo não pertence ao sujeito, teremos demolido a afirmação universal, e, do mesmo modo, se mostrarmos que ele pertence num só caso que seja, teremos demolido a negação universal. Ao estabelecer uma proposição, pelo contrário, teremos de garantir a admissão preliminar de que, se ele é atribuível num caso qualquer, é atribuível universalmente, contanto que essa pretensão seja razoável. Porquanto não basta discutir um caso único para demonstrar que um atributo se predica universalmente: para argumentar, por exemplo, que se a alma do homem é imortal, toda alma é imortal, é preciso ter obtido a admissão prévia de que, se uma alma qualquer é imortal, toda alma é imortal. Isto não se deve fazer em todos os casos, mas apenas naqueles em que não podemos apontar facilmente um argumento único que seja aplicável a todos os casos em comum, como, por exemplo, o geômetra pode argumentar que o triângulo tem seus ângulos iguais a dois ângulos retos.

Se, por outro lado, a variedade de acepções do termo é evidente, cumpre distinguir quantos significados ele tem antes de passar a refutar ou a estabelecer: supondo-se, por exemplo, que "o correto" signifique "o conveniente" ou "o honroso", procurar-se-á estabelecer ou rebater ambas as descrições do sujeito em questão, mostrando, por exemplo, que ele é honroso e conveniente, ou que nem é honroso, nem conveniente. Mas, na eventualidade de que seja impossível demonstrar ambas as coisas, deve-se demonstrar uma delas, acrescentando que a predicação é verdadeira num sentido e não no outro. A mesma regra vale também para quando o número de acepções em que se divide o termo é superior a dois.

Considerem-se, por outro lado, aquelas expressões cujos significados são muitos, porém não diferem devido à ambigüidade de um termo e sim de outra maneira. Por exemplo: "a ciência de muitas coisas é uma só"; aqui, "muitas coisas" pode significar tanto o fim como os meios que conduzem a esse fim, como, por exemplo, a medicina tanto é a ciência de produzir a saúde como da maneira de observar uma dieta; ou ambas podem ser fins, como quando se diz que a ciência dos contrários é a mesma (pois, entre os contrários, um deles não é mais fim do que o outro); ou, então, pode tratar-se de um atributo essencial e de outro acidental, como, por exemplo, o fato essencial de que o triângulo tem seus ângulos iguais a dois ângulos retos, e o fato acidental de que a figura eqüilátera também possua essa propriedade, pois é devido ao acidente de ser o eqüilátero um triângulo que sabemos que ele tem seus ângulos iguais a dois ângulos retos. Se, pois, não é possível em qualquer sentido do termo que a ciência de muitas coisas seja a mesma, evidentemente é de todo impossível que seja assim; ou, se é possível em algum sentido, então evidentemente é possível. Distingam-se tantos significados quantos forem necessários: por exemplo, se queremos estabelecer um ponto de vista, devemos pôr em evidência todos aqueles significados que admitam esse ponto de vista, e dividi-lo apenas naqueles significados que são necessários para estabelecer a nossa tese; ao passo que, se queremos

rebater um ponto de vista, devemos trazer à luz todos os que não admitem esse ponto de vista e deixar o resto de lado. Nesses casos é também necessário levar em conta qualquer incerteza a respeito do número de significados envolvidos. Além disso, que uma coisa é ou não é "de" outra deve ser estabelecido por meio das mesmas normas ou lugares: por exemplo que uma determinada ciência é de uma 35 determinada coisa, tratada como um fim, como meio para alcançar um fim, ou como acidentalmente relacionada com ela; ou, então, que não é "de" tal coisa em nenhum dos sentidos ou maneira indicados acima. A mesma regra vale também para o desejo e todos os outros termos que têm mais de um objeto. Porquanto o "desejo de X" pode significar o desejo dele como um fim (como o desejo da saúde), ou 111 a como um meio para a consecução de um fim (como o desejo de ser medicado), ou como uma coisa desejada acidentalmente, como acontece no caso do vinho, que a pessoa gulosa deseja não por ser vinho, mas por ser doce. Com efeito, essa pessoa deseja essencialmente o doce, e apenas acidentalmente o vinho: porque, se este for seco, já não o desejará. Seu desejo pelo vinho é, portanto, acidental. Esta 5 regra é útil ao tratar com termos relativos, pois os casos deste tipo são geralmente casos de termos relativos.

4

É bom, além disso, trocar um termo por outro mais familiar — substituir, por exemplo, "exato" por "claro" ao descrever uma concepção, e "estar 10 ocupado" por "estar atrapalhado", pois quando a expressão é mais familiar torna-se mais fácil atacar a tese. Esta norma é também utilizável para ambos os fins, isto é, tanto para estabelecer como para lançar por terra um ponto de vista.

A fim de mostrar que atributos contrários pertencem à mesma coisa, 15 atente-se no seu gênero; por exemplo, se queremos demonstrar que a exatidão e o erro são possíveis no que se refere à percepção sensível, e perceber é julgar, dado que é possível julgar exata ou erroneamente, também no tocante à percepção devem ser possíveis a exatidão e o erro. No exemplo presente a prova procede do gênero e passa deste à espécie, porquanto "julgar" é o gênero 20 de "perceber", e o homem que percebe julga de certa maneira. Mas pode seguir a direção contrária e ir da espécie para o gênero, pois todos os atributos que pertencem à espécie pertencem igualmente ao gênero; por exemplo, se há um conhecimento mau e um conhecimento bom, há também uma boa e uma má disposição, porquanto "disposição" é o gênero de conhecimento. Ora, o primeiro argumento tópico é falaz quando se trata de estabelecer um ponto de vista, ao passo que o segundo é verdadeiro. Com efeito, não é necessário que todos os atributos perten- 25 centes ao gênero também pertençam à espécie: "animal", por exemplo, é volátil e quadrúpede, porém não assim "homem". Por outro lado, todos os atributos que pertencem à espécie devem necessariamente pertencer também ao gênero; porque, se "homem" é bom, então "animal" também é bom. E, ao contrário, para o fim de demolir uma opinião, o primeiro tópico é verdadeiro, enquanto o segundo é falaz, já que todos os atributos que não 30 pertencem ao gênero não pertencem tampouco à espécie, ao passo que

todos os que faltam à espécie não faltam necessariamente ao gênero.

Como aquelas coisas das quais se predica o gênero devem necessariamente ter também uma das espécies deste que se predique delas, e como aquelas coisas que estão na posse do 35 gênero em questão ou são descritas por termos derivados desse gênero devem também necessariamente estar na posse de uma de suas espécies e ser descritas por termos derivados de uma dessas espécies (por exemplo, se a alguma coisa se aplica o termo "conhecimento científico", então se aplicará também a ela o conhecimento "gramatical" ou "musical", ou o conhecimento de uma das outras ciências; e se 111 b alguém possui conhecimento científico ou é descrito por um termo derivado de "ciência", esse alguém também possuirá o conhecimento gramatical, o musical, ou o conhecimento de alguma das demais ciências, ou será descrito por um termo derivado de uma delas, como, por exemplo, "gramático" ou "músico") — por conseguinte, se se afirma que uma expressão qualquer é de algum modo derivada do gênero (por exemplo, que a alma está em 5 movimento), procure-se ver se a alma pode ser movida com alguma das espécies de movimento — se, por exemplo, ela pode crescer, ser destruída ou gerar-se, e do mesmo modo com respeito a todas as demais espécies de movimento. Porque, se a alma não se move de nenhuma dessas maneiras, evidentemente não se move em absoluto. Este tópico serve para ambos os propósitos, tanto para desbaratar como para estabelecer uma opinião: pois, se a alma se move com alguma 10 das espécies de movimento, é evidente que se move; e, se não se move com nenhuma das espécies de movimentos, é evidente que não se move.

Se alguém não estiver bem provido de um argumento contra a afirmação, procure entre as definições, reais ou aparentes, da coisa que tem diante de si, e se uma não for suficiente, lance mão de várias. Com efeito, será mais 15 fácil rebater uma pessoa quando presa a uma definição, pois as definições são sempre mais fáceis de atacar.

Examine-se além disso, com respeito à coisa em questão, que é aquilo cuja realidade condiciona a realidade da mesma, ou cuja realidade se segue necessariamente da realidade da coisa em questão: se se deseja estabelecer um ponto de vista ou opinião, é preciso investigar que coisa existe de cuja realidade se seguirá a realidade da coisa em questão (porque, se demonstrarmos 20 que a primeira é real, também teremos demonstrado que a coisa em questão é real). Se, pelo contrário, se deseja desmantelar uma opinião, deve-se perguntar que coisa é real se a coisa em questão é real, porque, se demonstrarmos que o que se segue da coisa em questão é irreal, teremos rebatido essa mesma coisa.

Considere-se também o tempo implicado, para ver se há discrepância em alguma parte: suponha-se, por exemplo, que um homem afirmou que 25 o que é alimentado cresce necessariamente: pois os animais estão sempre sendo necessariamente alimentados, mas nem sempre crescem. E também da mesma forma se ele disse que conhecer é lembrar-se: porque uma dessas coisas diz respeito ao tempo passado, enquanto a outra tem que ver igualmente com o presente e com o futuro. Diz-se, com efeito, que conhecemos as coisas presentes e futuras (por exemplo, que haverá um eclipse), ao passo que é impossível lembrar-se 30 de nada que não pertença ao passado.

5

Existe, além disso, o desvio sofístico do argumento, mediante o qual levamos nosso adversário a fazer a espécie de afirmação contra a qual estamos bem providos de linhas de argumentação. Esse procedimento é por vezes uma necessidade real, outras vezes uma necessidade aparente e outras, ainda, não é uma necessidade em absoluto, nem aparente, nem real. É realmente necessário sempre que o que responde tenha negado algum ponto de vista que seja útil no ataque à tese, e o que pergunta dirige então os seus argumentos no sentido de apoiar o seu ponto de vista, sendo este um daqueles sobre os quais ele está bem provido de tópicos. É também realmente necessário sempre que ele (o que interroga), tendo chegado previamente a uma certa afirmação por meio de uma indução feita a partir da opinião expressa, procure depois demolir essa afirmação: porque, uma vez demolida esta, a opinião expressa originalmente fica também refutada.

É uma necessidade aparente quando o ponto para o qual passa a dirigir-se a discussão parece ser útil e relevante para a tese sem o ser realmente, quer porque o homem que se opõe ao argumento se tenha recusado a conceder alguma coisa, quer porque ele (o que pergunta) tenha previamente chegado a ela por uma indução plausível baseada na tese, e trate então de demoli-la.

O caso restante é quando o ponto a que a discussão passou a dirigir-se não é nem realmente, nem aparentemente necessário, e, por sorte do contendente, é refutado numa simples questão secundária. Deve-se ter cautela com o último dos métodos mencionados, pois parece estar completamente desvinculado da arte da dialética e ser totalmente estranho a ela. Por essa mesma razão, o contendente não deve perder a calma, mas dar seu assentimento a afirmações que nenhuma utilidade têm no ataque à tese, acrescentando uma indicação sempre que assente, embora não esteja concorde com o ponto de vista. Porquanto, em via de regra, a confusão dos que perguntam torna-se maior se, depois de lhes terem sido concedidas todas as proposições dessa espécie, não podem chegar a conclusão alguma.

Além disso, quem tenha feito uma afirmação qualquer fez, em certo sentido, várias afirmações, dado que cada afirmação tem um número de conseqüências necessárias: por exemplo, quem disse "X é um homem" também disse que ele é um animal, que é um ser animado e um bípede, e que é capaz de adquirir razão e conhecimento, de forma que, pela demolição de uma só destas conseqüências, seja ela qual for, a afirmação original é igualmente demolida. Mas aqui também é preciso acautelar-se para não passar a um argumento mais difícil: pois às vezes é a conseqüência e outras vezes a tese original a mais fácil de refutar.

6

Com respeito aos sujeitos que devem ter um, e apenas um, dentre dois predicados, como, por exemplo, um homem deve ter ou bem doença, ou bem saúde, supondo-se que no tocante a um deles estejamos bem providos de argumentos para afirmar a sua presença ou ausência, estaremos igualmente bem documentados no que se refere ao outro. Este tópico é conversível para ambos os fins: pois, quando houvermos demonstrado que um dos argumentos pertence ao sujeito, teremos demonstrado também que o outro não lhe pertence; e, se demonstrarmos que um dêles não lhe pertence, teremos demonstrado a predicabilidade do outro. Evidentemente, pois, a regra é útil para ambos os fins.

Além disso, pode-se adotar uma linha de ataque que consiste em reinterpretar um termo no seu sentido literal, implicando que é mais adequado tomá-lo assim do que no sentido estabelecido: por exemplo, a expressão "de coração forte" não sugerirá o homem corajoso, de acordo com o uso presentemente estabelecido, mas o homem cujo coração se acha em ótimo estado; assim como também a expressão "de boa esperança" se pode entender no sentido de um homem que espera boas coisas. E analogamente, "de boa estrela" se pode tomar no significado do homem cuja estrela é boa, como diz Xenócrates: "de boa estrela é aquele que possui uma alma nobre[9]". Pois a estrela de um homem é a sua alma.

Algumas coisas acontecem por necessidade, outras habitualmente, outras por acaso; se, portanto, se afirmou que um acontecimento necessário ocorre habitualmente, ou que um acontecimento usual (ou, na falta de tal acontecimento, o seu contrário) ocorre necessariamente, isso sempre fornece um ensejo para atacar. Porque, se alguém afirmou que um acontecimento necessário ocorre habitualmente, é claro que esse homem negou a universalidade de um atributo universal, cometendo, pois, um erro; e da mesma forma se declarou que o atributo usual é necessário, pois então declara que ele se predica universalmente, quando não é assim. E analogamente se sustenta ser necessário o contrário do que é habitual. Porque o contrário de um atributo usual é sempre um atributo relativamente raro: por exemplo se os homens são habitualmente maus, é relativamente raro encontrar um homem bom, de modo que o erro do contendor é ainda pior se afirmou que eles são necessariamente bons. O mesmo é verdadeiro se ele afirmou que uma simples questão de acaso ocorre necessária ou habitualmente, pois um fato eventual não acontece nem necessária, nem habitualmente. Se a coisa acontece habitualmente, então, mesmo supondo-se que sua afirmação não deixe bem claro se ele entende que a coisa em questão sucede habitualmente ou de forma necessária, dá margem a que a contestemos na suposição de que o caso seja este último; por exemplo, se ele afirmou, sem fazer distinção alguma, que as pessoas deserdadas são más, podemos supor, na discussão, que ele quis dizer que tais pessoas são assim necessariamente.

É preciso também verificar se ele por acaso afirmou que uma coisa é um acidente de si mesma, tomando-a por algo diferente poque tem um nome dis-

[9] Fragmento 81, Heinze. (N. de W. A. P.)

tinto, como Pródico, que dividia os prazeres em alegria, deleite e regozijo, pois todos estes são sinônimos da mesma coisa, isto é, prazer. Se, pois, alguém disser que a alegria é um atri- 25 buto acidental de regozijo, estará dizendo que ela é um atributo acidental de si mesma.

7

Visto que os contrários podem ser ligados uns aos outros de seis maneiras e quatro dessas uniões formam uma contrariedade, devemos entender o assunto dos contrários a fim de que isso nos possa ajudar tanto a estabelecer como a demolir uma opinião.

30 Ora bem: que os modos de conjunção são seis é evidente: pois (1) ou cada um dos verbos contrários será ligado a cada um dos objetos contrários, e isso nos fornece dois modos, por exemplo: fazer bem aos amigos e fazer mal aos inimigos, ou, inversamente, fazer mal aos amigos e bem aos inimigos; ou, então, (2) ambos os verbos podem ser unidos a um só objeto, e isto também nos fornece dois modos, por 35 exemplo: fazer bem aos amigos e fazer mal aos amigos, ou fazer bem aos inimigos e fazer mal aos inimigos. Ou, ainda, (3) um só verbo pode ser ligado a ambos os objetos, e isto nos fornece igualmente dois modos, por exemplo: fazer bem aos amigos e fazer bem aos inimigos, ou fazer mal aos amigos e fazer mal aos inimigos.

113 a As duas primeiras das conjunções supramencionadas não constituem, pois, nenhuma contrariedade, porquanto fazer bem aos amigos não é contrário a fazer mal aos inimigos, uma vez que ambas essas maneiras de proceder são desejáveis e correspondem a uma mesma disposição. Nem tampouco fazer mal aos amigos é contrário a fazer bem aos inimigos, pois ambas essas coisas são reprováveis e pertencem à mesma disposição; 5 e não se pensa geralmente que uma coisa reprovável seja contrária a outra, a menos que uma denote um excesso e a outra uma deficiência; pois um excesso é geralmente incluído na classe das coisas reprováveis, e da mesma forma uma deficiência. Mas todas as outras quatro constituem uma contrariedade. Com efeito, fazer bem aos amigos é o contrário de fazer mal aos 10 amigos, pois essas coisas procedem de disposições contrárias, e uma delas é desejável enquanto a outra é reprovável. O caso é semelhante no que tange às outras conjunções, pois em cada uma dessas combinações um modo de proceder é desejável e o outro reprovável, e um corresponde a uma disposição razoável e o outro a uma má disposição. Pelo que ficou dito torna-se, pois, claro que o mesmo modo de proceder tem mais de um contrário. Com efeito, fazer bem aos amigos tem 15 como contrários tanto fazer mal aos amigos como fazer bem aos inimigos. E, se os examinarmos do mesmo ângulo, veremos que os contrários de cada um dos outros também são em número de dois. Escolha-se, portanto, qualquer dos dois contrários que seja útil para atacar uma tese.

Além disso, se o acidente de uma 20 coisa tem um contrário, é preciso verificar se este pertence ao sujeito a que foi atribuído o acidente em apreço; porque, se o segundo lhe pertence, não pode pertencer-lhe o primeiro, visto ser impossível que predicados contrários pertençam simultaneamente à mesma coisa.

Deve-se examinar, por outro lado, se

de alguma coisa foi dita outra coisa de tal índole que, se for verdadeira, predicados contrários devem necessariamente pertencer à primeira: por exemplo, se o contendor afirmou que as "idéias" existem em nós. Pois daí resultará que elas estão ao mesmo tempo em movimento e em repouso, e, além disso, que são objetos tanto de sensação como de conhecimento. Com efeito, de acordo com as opiniões dos que afirmam a existência de idéias, essas idéias estão em repouso e são objetos de conhecimento; ora, se elas existem em nós, é impossível que estejam imóveis; pois quando nos movemos, segue-se necessariamente que tudo que em nós existe se move juntamente conosco. Não é menos evidente que também são objetos de sensação, se existem em nós, pois é pela sensação da vista que reconhecemos a forma presente em cada indivíduo.

Se se afirmou um acidente que tem um contrário, é preciso ver se aquilo que admite o acidente admite também o seu contrário; pois uma mesma coisa admite contrários. Assim, por exemplo, se o contendor afirmou que o ódio se segue à cólera, o ódio pertenceria, nesse caso, à "faculdade emotiva", pois é a essa que pertence a cólera. Deve-se, por conseguinte, verificar se o seu contrário, a saber, a amizade, também pertence à "faculdade emotiva"; porque se assim não for — se a amizade pertence à faculdade do desejo —, então o ódio não pode seguir-se à cólera. E de maneira análoga se o outro afirmou que o desejo é ignorante. Porque, se ele fosse capaz de ignorância, seria também capaz de conhecimento, e não é esta a opinião geral — isto é, que a faculdade do desejo seja capaz de conhecimento. A fim, pois, de rebater uma opinião, como já se disse, deve-se observar esta regra; mas quando, pelo contrário, se trata de estabelecer um ponto de vista, embora a regra não ajude a afirmar que o acidente pertence atualmente ao sujeito, ajuda a defender a possibilidade de tal predicação. Pois ao demonstrar que a coisa em questão não admite o acidente que lhe foi atribuído, teremos demonstrado que o acidente não lhe pertence, nem é possível que lhe pertença; e, por outro lado, se demonstrarmos que o contrário lhe pertence, ou que a coisa comporta o contrário, não teremos, em verdade, demonstrado ainda que o acidente afirmado também lhe pertence; nossa prova não terá ido além desse ponto: a possibilidade de que ele lhe pertença.

8

Dado que os modos de oposição são em número de quatro, devemos procurar argumentos entre as contraditórias de nossos termos, invertendo a ordem de sua seqüência, tanto ao rebater uma opinião como ao estabelecê-la. Nós os obteremos por meio da indução — argumentos tais como, por exemplo, "se o homem é um animal, o que não é um animal não é um homem"; e de maneira análoga nos outros casos de contraditórias. Com efeito, nestes casos a seqüência é invertida, *porque* "animal" se segue de "homem", mas "não-animal" não se segue de "não-homem", antes, pelo contrário, "não-homem" segue-se de "não-animal". Em todos os casos, por conseguinte, deve-se fazer um postulado desta espécie; por exemplo, que "se o honroso é agradável, o que não é agradável não é honroso: e, se este último é falso, tam-

bém o será o primeiro". E, do mesmo modo: "se o que não é agradável não é honroso, então o que é honroso é agradável". Evidentemente, pois, a inversão da seqüência formada pela contradição dos termos é um método conversível para ambos os fins.

Examine-se, a seguir, o caso dos contrários de S e P na tese para ver se o contrário de um se segue ao contrário do outro, quer diretamente, quer por conversão, tanto quando se rebate como quando se estabelece uma opinião; convém munir-se de argumentos desta espécie também por meio da indução, na medida em que isso for necessário. Ora, a seqüência é direta num caso como o da coragem e da covardia, pois de uma delas se segue a virtude e da outra o vício; e de uma se segue que é desejável, enquanto da outra se segue que é reprovável. Portanto, a seqüência é também direta no segundo caso, pois o desejável é o contrário do reprovável. E do mesmo modo nos outros casos. Por outro lado, a seqüência é inversa num caso como o seguinte: a saúde é conseqüência do vigor, mas a doença não é conseqüência da fraqueza; seria mais certo dizer que a fraqueza é conseqüência da doença. Neste caso, pois, é evidente que a seqüência é inversa. Esta é, todavia, rara no caso dos contrários: aí, habitualmente, a *seqüência* é direta. Se, pois, o contrário de um dos termos não se segue do contrário do outro nem direta, nem inversamente, é evidente que tampouco um dos termos se segue do outro na afirmação feita, ao passo que, se um é conseqüência do outro no caso dos contrários, também deve necessariamente ser assim na afirmação inicial.

Devem-se também examinar os casos de privação ou presença de um estado do mesmo modo que no caso dos contrários. Acontece, apenas, que em tais casos não ocorre a seqüência inversa; ela é, forçosamente, sempre direta: por exemplo, a sensação é conseqüência da vista, ao passo que a ausência de sensação é conseqüência da cegueira. Com efeito, a oposição entre sensação e ausência de sensação é uma oposição entre a presença e a privação de um estado: pois um deles é um estado, e o outro é a privação do mesmo.

O caso dos termos relativos também deve ser estudado da mesma maneira que o de um estado e da sua privação, pois aqui a seqüência também é direta: por exemplo, se 3/1 é um múltiplo, então 1/3 é uma fração, pois 3/1 é relativo a 1/3 assim como um múltiplo é relativo a uma fração. E igualmente, se o conhecimento é um modo de conceber, o objeto do conhecimento também será um objeto de concepção; e se a vista é uma sensação, também o objeto da vista será um objeto de sensação.

Poder-se-ia levantar aqui a objeção de que, no caso dos termos relativos, não há nenhuma necessidade de ocorrer a seqüência da maneira descrita, pois o objeto de sensação é um objeto de conhecimento, ao passo que a sensação não é conhecimento. Essa objeção, contudo, não se admite em geral como realmente válida, pois muitos negam que haja um conhecimento de objetos de sensação. Além disso, o princípio formulado não tem menos utilidade para o propósito contrário, isto é, para demonstrar que o objeto de sensação não é um objeto de conhecimento, apoiando-se em que tampouco a sensação é conhecimento.

9

Convém examinar também os coordenados e as formas derivadas dos termos que constituem a tese, tanto ao refutá-la como ao estabelecê-la. Entendem-se por "coordenados" termos como os seguintes: "ações justas" e "homem justo" são coordenados de "justiça", e "atos corajosos" e "homem corajoso" são coordenados de "coragem". Analogamente, também as coisas que tendem para produzir e conservar alguma coisa chamam-se 30 coordenadas daquilo que tendem a produzir ou conservar, como, por exemplo, "hábitos saudáveis" são coordenados de "saúde", e um "exercício vigoroso" de uma "constituição vigorosa", e de modo análogo também em outros casos. "Coordenado", pois, designa geralmente casos como os que acabamos de mencionar, enquanto "formas derivadas" são "justamente", corajosamente", "saudavelmente" e outras formadas da mesma maneira. 35 Em geral se admite que as palavras usadas em suas formas derivadas são também coordenadas, como, por exemplo, "justamente" em relação a "justiça" e "corajosamente" a "coragem"; segundo este ponto de vista, "coordenado" designa todos os membros da mesma série de termos afins, como, por exemplo, "justiça", "justo" aplicado a um homem ou a um ato, "justamente". É evidente, pois, que quando se demonstra que é bom e digno de louvor um membro qualquer 114 b de uma série de termos afins, o mesmo fica demonstrado de todos os demais. Por exemplo: se "justiça" é algo digno de louvor, também "justo", tanto aplicado a um homem como a um ato, e "justamente", conotarão algo digno de louvor. Portanto, "justamente" será também expresso por louvavelmente", derivado de "louvável" por meio da 5 mesma inflexão que de "justiça" formou "justamente".

Deve-se procurar o predicado contrário não apenas no caso do sujeito mencionado, como também no do sujeito contrário. Sustente-se, por exemplo, que o bem não é necessariamente agradável, pois tampouco o mal é doloroso; ou, se este último é assim, também será agradável o primeiro. Por outro lado, se a justiça é conhecimento, então a injustiça é ignorância; e, se "justamente" significa "sabiamente" e "habilmente", então "injusta- 10 mente" significa ignorantemente" e "inabilmente"; ao passo que, se o último não é verdadeiro, tampouco o será o primeiro, como no exemplo dado acima; pois é mais provável que "injustamente" pareça equivaler a "habilmente" do que a "inabilmente". Este tópico já foi explanado atrás, quando tratamos da seqüência dos contrários[10]; pois tudo o que pretendemos agora é que o contrário de P se siga ao 15 contrário de S.

Examinem-se, além disso, os modos de geração de uma coisa, e aquelas coisas que tendem a produzi-la ou a corrompê-la, tanto ao refutar como ao estabelecer uma opinião. Porque aquelas coisas cujos modos de geração se classificam entre as coisas boas são também boas elas mesmas; e, se elas mesmas são boas, também o são os seus modos de geração. Se, por outro lado, seus modos de geração forem maus, elas próprias também serão más. Quanto aos modos de corrupção,

[10] 113 b 27; e 114 a 6. (N. de W. A. P.)

o inverso é verdadeiro; porque, se os 20 modos de corrupção se classificam como coisas boas, então as coisas mesmas se classificarão como más, ao passo que, se os modos de corrupção são considerados maus, elas mesmas aparecem como boas. O mesmo argumento se aplica também ao que tende a produzir e a corromper: porque as coisas produzidas por causas boas são também boas elas mesmas; ao passo que, se as causas que as corrompem são boas, elas mesmas se classificam como más.

10

25 Devem-se examinar também as coisas que se assemelham ao sujeito em questão e ver se se encontram num caso semelhante; por exemplo, se um ramo de conhecimento tem mais de um objeto, também o terá uma opinião; e, se possuir visão é ver, então possuir audição é ouvir. E de maneira análoga com as demais coisas, tanto as que são semelhantes como as que são geralmente consideradas como tais. O tópico de que falamos é comum para os 30 dois fins, porque, se se afirmou algo de alguma coisa particular, a mesma afirmação se aplicará também às outras coisas semelhantes, ao passo que, se a afirmação não é verdadeira de uma delas, também não o será das outras.

Procure-se ver também se os casos são semelhantes com respeito a uma só coisa e com respeito a várias coisas, pois às vezes deparamos com uma discrepância. Assim, se "conhecer" alguma coisa é "pensar" nela, então "conhecer muitas coisas" é "estar pensando em muitas coisas"; mas isto não é verdadeiro, pois se pode conhecer muitas coisas sem estar pensando 35 nelas. Se, pois, a última proposição não é verdadeira, tampouco o era a primeira, que se referia a uma coisa só, a saber: que "conhecer" uma coisa é "pensar" nela.

Argumente-se, além disso, partindo dos graus maiores ou menores. No que toca aos graus maiores, existem quatro regras ou tópicos. Uma delas é: examinar se a um grau maior do predicado se segue um grau maior do sujeito; por exemplo, se o prazer é um bem, veja-se também se um prazer maior é um bem maior; e, se fazer uma injustiça é um 115a mal, veja-se se fazer uma injustiça maior é um mal maior. Esta regra é útil para ambos os fins, pois, se um acréscimo do acidente se segue a um incremento do sujeito, como dissemos, evidentemente o acidente pertence ao sujeito, ao passo que se uma coisa não 5 se segue da outra, o acidente não pertence ao sujeito. Isto deve ser estabelecido por indução.

Outra regra é: se um predicado é atribuído a dois sujeitos, supondo-se que ele não pertença ao sujeito ao qual é mais provável que pertença, tampouco deverá pertencer àquele a que é menos provável que pertença; e, inversamente, se pertence ao sujeito a que é menos provável que pertença, deverá pertencer igualmente ao outro. E, por outro lado: se dois predicados são atribuídos a um sujeito, então, se acontece não lhe pertencer o que mais geralmente se acredita que lhe pertença, tampouco lhe pertencerá o outro; ou, 10 se lhe pertence o que menos geralmente se acredita que lhe pertença, com mais forte razão lhe pertencerá o outro. Mais ainda: se dois predicados são atribuídos a dois sujeitos, então, se aquele que mais geralmente se acredita pertencer a um dos sujeitos não lhe pertence, tampouco o predicado res-

tante pertence ao sujeito restante; ou, se o que menos geralmente se acredita pertencer a um dos sujeitos lhe pertence, com maior razão pertencerá o outro ao sujeito restante.

15 Além disso, pode-se argumentar partindo do fato de que um atributo pertence (ou se supõe geralmente que pertença) em grau igual ao sujeito, de três maneiras, correspondentes aos três últimos tópicos dados em relação a um grau maior[11]. Porque, admitindo-se que um predicado pertence, ou supõe-se que pertença a dois sujeitos em grau igual, então, se ele não pertence a um deles, tampouco pertence ao outro; ao passo que, se pertence a um dos dois, deverá pertencer também ao outro. Ou, 20 supondo-se que dois predicados pertencem em grau igual ao mesmo sujeito, então, se um deles não lhe pertence, tampouco lhe pertencerá o outro; ao passo que, se um dos dois realmente lhe pertence, o outro também lhe pertencerá. O caso também é o mesmo se dois predicados pertencem em grau igual a dois sujeitos, porque, se um dos predicados não pertence a um dos sujeitos, tampouco o outro predicado pertencerá ao outro sujeito, ao passo que se um dos predicados pertence a um dos sujeitos, o outro predicado também pertencerá ao outro sujeito.

25 Pode-se, pois, argumentar partindo de graus maiores, menores ou iguais de verdade, do número de maneiras que acabamos de indicar. Deve-se, além disso, argumentar partindo da adição de uma coisa a outra.

Se a adição de uma coisa a outra faz com que esta outra se torne boa ou branca, quando anteriormente não era boa nem branca, então a coisa acrescentada será branca ou boa — isto é, possuirá o caráter que comunica ao todo. Por outro lado, se a adição de alguma coisa a um dado objeto intensi- 30 fica o caráter que ele possuía tal como foi dado, então a coisa acrescentada possuirá, ela mesma, esse caráter. E analogamente quanto aos demais atributos. Esta regra não é aplicável a todos os casos, mas apenas àqueles em que se veja realmente que ocorre o excesso descrito por nós como "intensidade aumentada". Não é esta regra, no entanto, conversível para o fim de refutar uma opinião. Porque, se a coisa acrescentada não torna a outra boa, nem por isso é evidente que ela mesma 35 não seja boa: 115 b com efeito, a adição do bom ao mau não faz necessariamente com que o mau se torne bom, como a adição do branco ao preto não faz com que o preto se torne branco.

Por outro lado, qualquer predicado de que possamos expressar graus maiores ou menores de inerência pertence também absolutamente ao sujeito, pois graus maiores de bom ou branco não se atribuirão ao que não é bom 5 ou branco: de uma coisa má nunca se dirá que possui um grau maior ou menor de bondade do que outra, mas sempre de maldade. Esta regra tampouco é conversível para o fim de refutar uma predicação, porquanto vários predicados dos quais não podemos expressar um grau maior pertencem aos seus sujeitos de maneira absoluta: o termo "homem", por exemplo, não é atribuído em grau maior ou menor, 10 mas um homem é um homem de maneira absoluta.

Devem-se examinar do mesmo modo os predicados que se atribuem sob um aspecto determinado e num tempo e lugar dados: porque, se o predicado é possível sob determinado aspecto, é também possível absolutamente. E do mesmo modo quanto ao que é predicado num tempo ou lugar dado; pois aquilo que é absolutamente

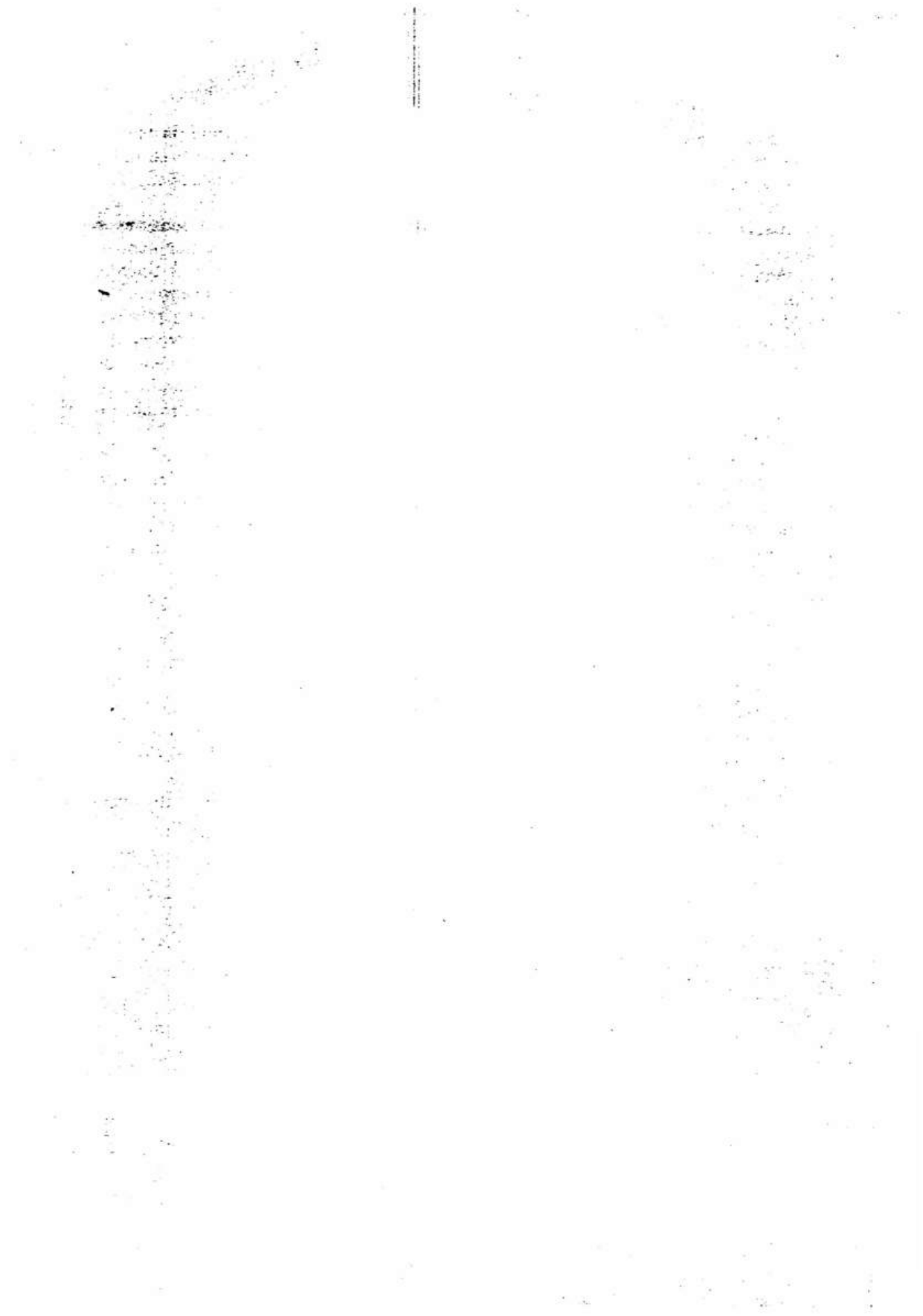
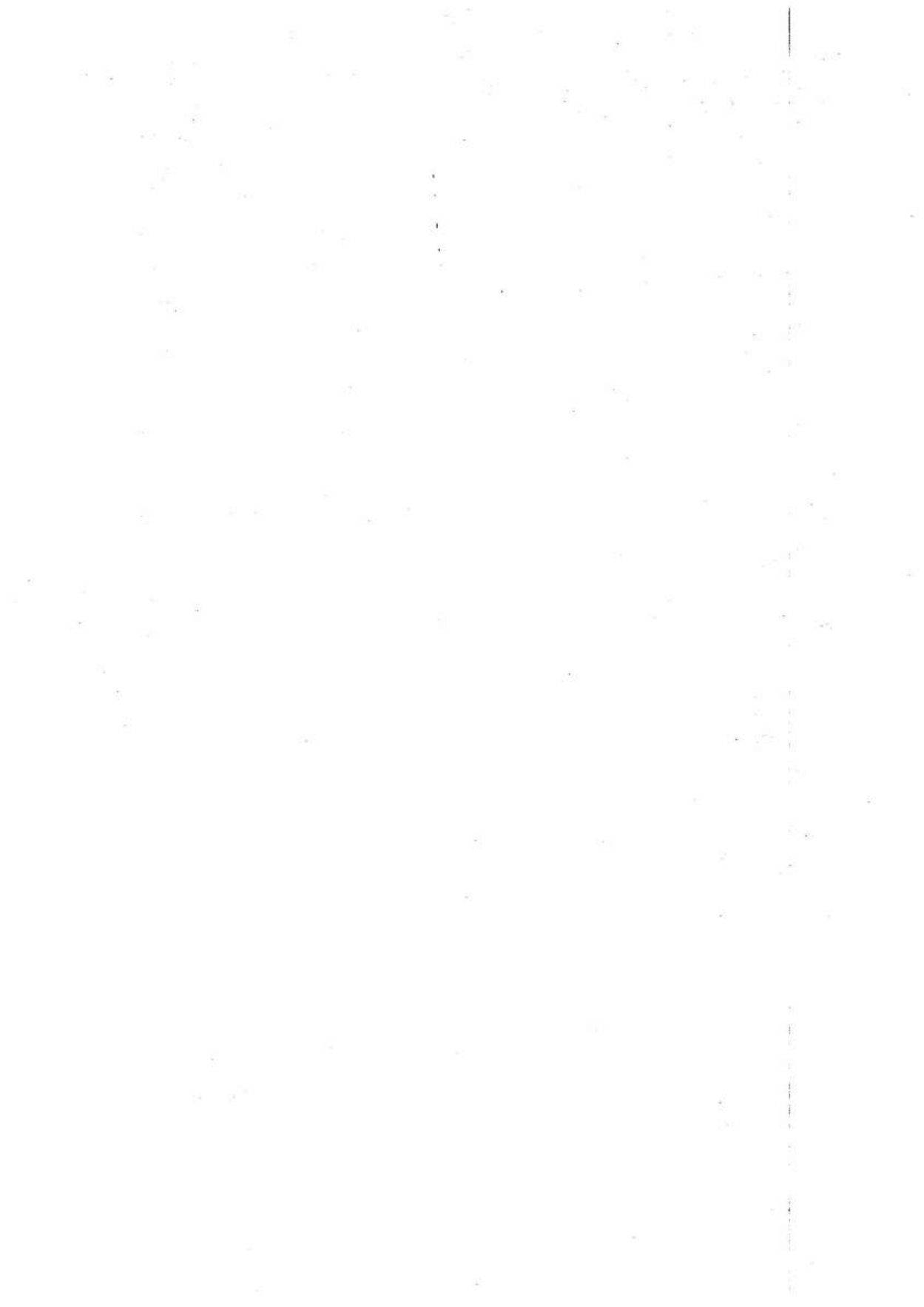
[11] Linhas 6-14. (N. de W. A. P.)

impossível tampouco é possível sob qualquer aspecto, nem em qualquer tempo ou lugar. Neste ponto pode-se levantar uma objeção, dizendo que sob 15 um determinado aspecto as pessoas podem ser boas por natureza, por exemplo, podem ser inclinadas à generosidade ou à temperança, mas de um modo absoluto não são boas por natureza, pois ninguém é prudente por natureza. E, do mesmo modo, também é possível que uma coisa corrompível escape à corrupção numa ocasião determinada, não sendo, todavia, possível que escape absolutamente a ela. E, por outro lado, também é uma boa 20 coisa, em certos lugares, observar tal ou tal dieta ou regime, como, por exemplo, em zonas contaminadas, embora não seja uma coisa boa em sentido absoluto. Além disso, em certos lugares é possível viver isolado e só, mas, falando de modo absoluto, não é possível viver isolado e só. Do mesmo modo, também em certos lugares é honroso sacrificar o próprio pai, como entre os Tribalos, ao passo que falando de modo absoluto, isso não é honroso. Ou talvez isso indique uma relativi- 25 dade não a lugares, mas a pessoas, pois onde quer que elas se encontrem acontece o mesmo. Em toda parte esse ato será considerado honroso entre os Tribalos, simplesmente porque são Tribalos.

Mais ainda: em certas ocasiões é uma boa coisa tomar medicamentos, por exemplo, quando se está doente, mas não é assim de modo absoluto. Ou talvez isso possa indicar uma relatividade não a uma ocasião determinada, mas a um determinado estado de saúde, pois não importa quando isso ocorra, se a pessoa se encontra em tal estado.

Uma coisa é "absolutamente" assim se estamos dispostos a dizer dela, sem 30 qualquer adição, que é honrosa ou o contrário. Negaremos, por exemplo, que seja honroso sacrificar o próprio pai: isso só é honroso para determinada gente; não é, por conseguinte, honroso em sentido absoluto. Em compensação, diremos que honrar os deuses é honroso sem acrescentar mais nada, porque é honroso em sentido absoluto. E assim, de tudo aquilo que, sem qualquer adição, se considere geralmente honroso ou desonroso, ou 35 de qualquer outra coisa da mesma espécie, se dirá que é assim "absolutamente".

LIVRO III

1

116 a A questão sobre qual é a mais desejável ou a melhor entre duas ou mais coisas deve ser examinada da maneira seguinte; mas, antes de mais nada, devemos deixar bem claro que a investigação que estamos fazendo não diz respeito a coisas que divergem largamente e mostram grandes diferenças umas das outras (pois ninguém expressa a menor dúvida sobre se é mais desejável a felicidade ou a riqueza), mas a coisas que se relacionam estreitamente entre si e sobre as quais costumamos discutir para saber qual das duas deveremos preferir, por não vermos nenhuma vantagem de um lado ou de outro ao compará-las. É evidente, pois, que se em tais casos pudermos mostrar uma única vantagem, ou mais de uma, nosso juízo será o nosso assentimento àquela parte que possui a vantagem, como sendo a mais desejável.

Em primeiro lugar, pois, o que é mais duradouro e seguro é preferível àquilo que o é menos; e, do mesmo modo, o que tem mais probabilidades de ser escolhido pelo homem sábio ou prudente, pelo homem bom ou pela lei justa, por homens que são hábeis num campo qualquer, quando fazem sua escolha como tais, e pelos peritos em determinadas classes de coisas: isto é, o que a maioria ou o que todos eles escolheriam; por exemplo, em medicina ou em carpintaria, são mais desejáveis as coisas que escolheria a maioria dos médicos ou carpinteiros, ou todos eles; ou, de modo geral, o que escolheria a maioria dos homens, ou todos os homens, ou todas as coisas — pois todas as coisas tendem para o bem. Deve-se orientar o argumento que se pretende empregar para qualquer fim que se necessite. O padrão absoluto do que é "melhor" ou "mais desejável" é o ditame da melhor ciência, se bem que relativamente a um indivíduo dado o padrão possa ser a sua ciência particular.

Em segundo lugar, aquilo que é conhecido como "um X" é mais desejável do que aquilo que não se inclui no gênero "X": por exemplo, a justiça é mais desejável do que um homem justo, porque a primeira se inclui no gênero "bem", o que não acontece com o segundo, e a primeira é chamada "um bem", ao passo que o segundo não o é; pois nada que não pertença ao gênero em causa é chamado pelo nome genérico, como, por exemplo, um "homem branco" não é uma "cor". E analogamente nos demais casos.

E também o que se deseja por si mesmo é preferível àquilo que se deseja com vistas noutra coisa: por exemplo, a saúde é preferível à ginástica, porque a primeira é desejada por si mesma, enquanto a segunda é desejada com vistas noutra coisa. E do mesmo modo, o que é desejável por si mesmo é mais desejável do que aquilo que se deseja por acidente; por exemplo, a justiça é mais desejável em nossos amigos do que em nossos inimigos, pois a primeira é desejável em si mesma e a segunda por acidente: com efeito, dese-

jamos que nossos inimigos sejam justos por acidente, a fim de que não nos causem dano. Este princípio é o 35 mesmo que o precedente, embora expresso de outro modo. Porquanto desejamos a justiça em nossos amigos por si própria, mesmo que isso não faça nenhuma diferença para nós e ainda que eles estejam na Índia, ao passo que em nossos inimigos nós a desejamos por outra coisa e a fim de que eles não nos causem dano.

116 b Por outro lado, aquilo que em si mesmo é causa do bem é mais desejável do que aquilo que o é por acidente, por exemplo, a virtude é mais desejável do que a sorte (pois a primeira é por si mesma causa de coisas boas, ao passo que a segunda só o é acidentalmente); e do mesmo modo nos outros casos da 5 mesma espécie. E analogamente também no caso contrário, pois aquilo que é em si mesmo a causa do mal é mais reprovável do que aquilo que o é acidentalmente, por exemplo, o vício e o acaso, pois o primeiro é mau em si mesmo e o segundo só por acidente.

Mais ainda: o que é bom de maneira absoluta é mais desejável do que aquilo que é bom para uma pessoa particular: por exemplo, recuperar a saúde é mais desejável do que uma operação cirúrgica, pois a primeira é boa de maneira absoluta e a segunda só o é 10 para uma pessoa particular, a saber: o homem que precisa de ser operado. Assim também, o que é um bem por natureza é mais desejável do que o bem que não é tal por natureza: por exemplo, a justiça é mais desejável do que o homem justo, pois a primeira é boa por natureza, ao passo que no segundo a bondade é adquirida. E também é mais desejável o atributo que pertence ao melhor e mais honroso sujeito; por exemplo, o que pertence a um deus é mais desejável do que o que pertence a um homem, e o que pertence à alma, mais desejável do que o que pertence ao corpo. Do mesmo modo, a propriedade de uma coisa melhor é mais desejável do que a propriedade de uma coisa pior, por exemplo: a propriedade de um deus do que a propriedade do homem; porque, assim como 15 no tocante ao que é comum a ambos não diferem absolutamente entre si, no que respeita às suas propriedades um sobrepuja o outro. Também é melhor o que é inerente a coisas melhores, anteriores ou mais honrosas: assim, por exemplo, a saúde é preferível à força e à beleza, pois a primeira é inerente tanto ao úmido como ao seco, tanto ao quente como ao frio — em suma, a todos os constituintes primários de um animal ao passo que as outras são inerentes ao que é secundário, sendo a 20 força uma característica dos tendões e dos músculos, enquanto a beleza, segundo se supõe geralmente, consiste numa certa simetria dos membros.

Também se supõe geralmente que o fim é mais desejável do que os meios, e, de dois meios, o que mais se aproxima do fim. E, em geral, um meio que tende para a finalidade da vida é mais desejável do que um meio que se dirige a qualquer outra coisa; por exemplo, o que contribui para a felicidade é mais 25 desejável do que aquele que contribui para a prudência. O apto é também mais desejável do que o inepto. Do mesmo modo, de dois agentes produtores é mais desejável aquele cujo fim é melhor; ao passo que entre um agente produtor e um fim podemos decidir mediante uma soma proporcional sempre que o excesso de um dos fins sobre o outro seja maior do que o do segundo sobre o seu agente produtor; por exemplo, supondo-se que o excesso da felicidade sobre a saúde seja maior do que o da saúde sobre aquilo que a pro- 30 duz, então o que produz a felicidade é

melhor do que a saúde. Com efeito, o que produz a felicidade excede o que produz a saúde na mesma proporção em que a felicidade excede a saúde. Mas a saúde excede aquilo que a produz por uma quantidade menor; logo, o excesso do que produz a felicidade sobre o que produz a saúde é maior do que o excesso da saúde sobre este último. É evidente, pois, que o que produz a felicidade é mais desejável do que a saúde, pois supera o mesmo termo de referência por uma quantidade maior.

35

Além disso, o que em si mesmo é mais nobre, mais precioso e digno de louvor é mais desejável do que aquilo que o é menos; por exemplo, a amizade é mais desejável do que a saúde e a justiça do que a força. Porquanto os primeiros pertencem em si mesmos à classe das coisas preciosas e dignas de louvor, ao passo que os segundos só pertencem a ela em virtude de outra coisa, e não por si mesmos; com efeito, ninguém dá apreço à riqueza por si mesma, mas sempre em virtude de outra coisa, enquanto a amizade nos é preciosa em si mesma, ainda quando não é provável que nos advenha dela qualquer outro proveito.

117 a

2

5

Além disso, sempre que duas coisas se assemelhem muito entre si e não podemos ver nenhuma superioridade numa delas sobre a outra, devemos examiná-las sob o ponto de vista de suas conseqüências. Porquanto a que tem como conseqüência o bem maior é a mais desejável; ou, se as conseqüências forem más, será mais desejável a que for seguida de um mal menor. Com efeito, embora ambas sejam desejáveis, pode haver entre elas alguma conseqüência desagradável que faça pender a balança. Nosso exame a partir das conseqüências segue duas direções, pois há conseqüências anteriores e conseqüências posteriores; por exemplo se um homem aprende, segue-se que antes era ignorante e depois sabe. Como regra geral, a conseqüência posterior é a que mais deve entrar em consideração. Cumpre escolher, portanto, aquela das conseqüências que melhor servir aos nossos fins.

10

15

Além disso, um grande número de boas coisas é mais desejável do que um número menor, quer absolutamente, quer quando um está incluído no outro, a saber: o número menor no maior. Pode-se levantar aqui uma objeção supondo-se que, num caso particular, uma delas seja apreciada por causa da outra, pois nesse caso as duas juntas não são mais desejáveis do que uma só; por exemplo, a recuperação da saúde e a saúde não são mais desejáveis do que a saúde por si só, visto que desejamos recuperar a saúde precisamente por causa da saúde. Também é perfeitamente possível que aquilo que não é bom, juntamente com o que o é, sejam mais desejáveis do que um grande número de boas coisas: por exemplo, a combinação da felicidade com algo que não seja bom pode ser mais desejável do que a combinação da justiça e da coragem. Além disso, as mesmas coisas são mais valiosas quando acompanhadas de prazer do que quando este está ausente, e da mesma forma quando são isentas de dor do que quando acompanhadas de dor.

20

25

Todas as coisas são também mais desejáveis na ocasião em que assumem maior importância; por exemplo, estar isento de dor é mais desejável na velhice do que na juventude, porque se reveste de maior importância na velhi-

ce. Dentro do mesmo princípio, também a prudência é mais desejável na 30 velhice; com efeito, ninguém escolhe os jovens para guiá-los, pois não se espera que eles sejam prudentes. Com a coragem dá-se o caso inverso, pois é na mocidade que se requer de maneira mais imperativa o exercício dessa virtude. E da mesma forma no que toca à temperança, porquanto os jovens sofrem mais do que os velhos as conseqüências de suas paixões.

35 Além disso, é mais desejável aquilo que é mais útil em todas as ocasiões ou na maioria delas, por exemplo, a justiça e a temperança mais do que a coragem, pois as primeiras são sempre úteis, enquanto a segunda só o é em determinadas ocasiões. E dentre duas coisas, aquela que, se todos a possuíssem, tornaria desnecessária a outra é mais desejável do que aquela que todos poderiam possuir e, ainda assim, sentir falta da outra. Considere-se a esta luz o caso da justiça e da coragem: se 117b todos fossem justos, não haveria necessidade de coragem, ao passo que, se todos fossem corajosos, ainda assim haveria necessidade de justiça.

Deve-se também julgar pelas corrupções e perdas, pelas gerações e aquisições, bem como pelo contrário 5 das coisas: pois aquelas coisas cuja corrupção é mais reprovável são, em si mesmas, mais desejáveis. Com a geração ou a aquisição de coisas dá-se o contrário, pois aquelas cuja geração ou aquisição é mais desejável são, em si mesmas, mais desejáveis.

10 Outra regra ou tópico é que aquilo que está mais próximo do bem — em outras palavras, o que mais de perto se assemelha ao bem — é melhor e mais desejável; assim, a justiça é melhor do que um homem justo. E do mesmo modo, o que mais se assemelha a algo superior a ele próprio é mais desejável do que aquilo que menos se assemelha; por exemplo, dizem alguns que Ajax era um homem superior a Ulisses porque se assemelhava mais a Aquiles. A isto pode-se objetar que não é verdade, pois é bem possível que Ajax não se assemelhasse mais do que Ulisses a 15 Aquiles naqueles pontos que faziam deste o melhor de todos eles, e que Ulisses fosse um homem de valor, embora não se parecesse com Aquiles. Examine-se também se a semelhança não é uma espécie de caricatura, como a de um macaco com um homem, enquanto um cavalo não tem qualquer semelhança com este: porque o macaco não é o mais belo desses dois animais, apesar de sua semelhança mais estreita com o homem. Por outro lado, 20 se de duas coisas uma se assemelha mais a uma coisa melhor enquanto a outra se assemelha mais a uma coisa pior, é provável que a primeira seja melhor do que a segunda. Isto, no entanto, também admite uma objeção, pois é possível que uma só se pareça de leve com a melhor, enquanto a outra se parece fortemente com a pior: suponha-se, por exemplo, que a semelhança de Ajax com Aquiles seja pequena, ao passo que a de Ulisses com Nestor seja 25 grande. Pode suceder também que o que se assemelha ao tipo melhor possua uma semelhança de certo modo degradante e que, pelo contrário, a semelhança da outra com o tipo pior seja no sentido de melhorá-lo, como é o caso da semelhança entre um cavalo e um jumento em comparação com a semelhança entre um homem e um macaco.

Outro tópico é que o bem mais evidente é mais desejável do que o menos evidente, e o mais difícil do que o mais fácil, pois damos maior valor à posse de coisas que não podem ser adquiridas com facilidade. Do mesmo modo, 30 a posse mais pessoal é mais desejável do que aquela que é mais amplamente

compartilhada. E também o que está mais livre de conexões com o mal, pois o que não é acompanhado de nada desagradável é mais desejável do que aquilo que possui tais conotações.

Além disso, se A é melhor do que B em sentido absoluto, também o melhor dos componentes de A é superior ao melhor dos componentes de B; por exemplo, se "homem" é melhor do que 35 "cavalo", também o melhor dos homens é superior ao melhor dos cavalos. E inversamente, se o melhor integrante de A é superior ao melhor integrante de B, então A é melhor do que B em sentido absoluto; por exemplo, se o melhor dos homens é superior ao melhor dos cavalos, então "homem" é melhor do que "cavalo" em sentido absoluto.

118 a Ainda mais: as coisas que nossos amigos podem compartilhar conosco são melhores do que aquelas que eles não podem compartilhar. E do mesmo modo, aquelas coisas que preferiríamos fazer a nossos amigos são melhores do que aquelas que gostaríamos de fazer a qualquer um: por exemplo, praticar a justiça e fazer o 5 bem do que simplesmente aparentar essas coisas: pois preferiríamos fazer bem aos nossos amigos a aparentar fazê-lo, ao passo que, tratando-se de um homem qualquer a quem encontremos na rua, acontece o contrário.

Do mesmo modo, as superfluidades são melhores do que as necessidades, e com freqüência são também mais desejáveis: viver bem, com efeito, é uma superfluidade, ao passo que a simples vida é uma necessidade. Às vezes, porém, o melhor não é também mais 10 desejável, pois do fato de ser melhor não decorre necessariamente que seja mais desejável: pelo menos, ser filósofo é melhor do que ganhar dinheiro, porém não é mais desejável para um homem que carece das coisas necessárias à vida. A expressão "superfluidade" aplica-se sempre que um homem possui o necessário para a vida e esforça-se por adquirir também outras coisas nobres. *Grosso modo,* talvez as 15 coisas necessárias sejam mais desejáveis, enquanto as supérfluas são melhores.

Igualmente, o que não se pode conseguir de outrem é mais desejável do que aquilo que também se pode conseguir de outrem, como sucede, por exemplo, no caso da justiça em comparação com a coragem. Do mesmo modo, A é mais desejável se A é desejável sem B, porém não B sem A: o poder, por exemplo, não é desejável sem a prudência, mas a prudência é desejável sem o poder. Assim, também, 20 se de duas coisas repudiamos uma a fim de que nos considerem possuidores da outra, é mais desejável essa outra de que desejamos nos considerem possuidores; é assim, por exemplo, que repudiamos o amor ao trabalho duro a fim de que os outros nos considerem geniais.

E, por fim, são mais desejáveis aquelas coisas com cuja ausência é 25 menos reprovável que nos aflijamos, e também aquelas com cuja ausência é mais reprovável que deixemos de nos afligir.

3

Além disso, de duas coisas que pertencem à mesma espécie, a que possui a virtude peculiar à espécie é mais desejável do que aquela que carece

dessa virtude. Se ambas a possuem, aquela que a possui em maior grau é mais desejável.

30 Se uma coisa torna bom tudo aquilo em que toca, enquanto outra não o faz, a primeira é mais desejável, exatamente como aquilo que aquece as outras coisas é mais quente do que aquilo que não as aquece. Se ambas o fazem, é mais desejável aquela que o faz em grau maior, ou a que torna bom o objeto melhor e mais importante — se, por exemplo, uma torna boa a alma e a outra o corpo.

Deve-se julgar, além disso, as coisas 35 pelos seus derivados, seus usos, suas ações e suas obras, e estes por aquelas, já que ambos andam juntos. Por exemplo, se "justamente" significa algo mais desejável do que corajosamente", então também a justiça é algo mais desejável do que a coragem; e, se a justiça é mais desejável do que a coragem, "justamente" significa algo mais desejável do que "corajosamente". E do mesmo modo nos outros casos.

118 b E igualmente, se uma coisa ultrapassa enquanto outra não alcança o mesmo padrão de bondade, aquela que o ultrapassa é a mais desejável, como também o é aquela que ultrapassa um padrão ainda mais elevado. Mais ainda: se duas coisas são preferíveis a uma terceira, a que é preferível em grau maior é mais desejável, e a que o é em grau menor é menos desejável. E 5 também quando o excesso de uma coisa é mais desejável do que o excesso de outra, a primeira em si mesma é mais desejável do que a outra: por exemplo, a amizade do que o dinheiro, pois um excesso de amizade é mais desejável do que um excesso de dinheiro. E, do mesmo modo, aquilo que um homem preferiria possuir pelo seu próprio esforço é mais desejável do que aquilo que ele preferiria possuir pelo esforço alheio: assim, os amigos são mais desejáveis do que o dinheiro.

Deve-se julgar também pelo método 10 de adição e ver se a adição de A à mesma coisa a que se adiciona B torna o todo mais desejável do que o faz a adição de B. Convém acautelar-se, no entanto, para não aduzir algum caso em que o termo comum utilize ou de outra forma qualquer favoreça uma das coisas que lhe são acrescentadas, porém não a outra, como, por exemplo, se comparássemos uma serra e uma foice em relação à arte da carpintaria: porquanto nessa relação a serra 15 é a mais desejável das duas, sem que, no entanto, seja mais desejável de maneira absoluta. Uma coisa é também mais desejável se, quando acrescentada a um bem menor, faz com que o todo se torne um bem maior. E deve-se julgar igualmente pelo sistema da subtração, pois aquela coisa em resultado de cuja subtração o resto se torna um bem menor pode considerar-se como um bem maior, seja qual for essa coisa cuja subtração faz com que o resto seja um bem menor.

E também, se uma coisa é desejável 20 por si mesma e a outra pela sua aparência, a primeira é mais desejável do que a segunda: por exemplo, a saúde do que a beleza. Diz-se que uma coisa é mais desejável pela sua aparência se, na suposição de que ninguém tivesse conhecimento dela, não nos interessássemos em possuí-la. Além disso, é ainda mais desejável se o é tanto por si mesma como pela sua aparência, enquanto a outra coisa só é desejável por uma dessas razões. E da mesma forma, o que é mais precioso por si mesmo é também melhor e mais 25 desejável. Uma coisa pode ser julgada mais desejável em si mesma quando a escolhemos por ela própria, sem que daí nos advenha nenhuma outra vantagem provável.

Além disso, deve-se distinguir em quantos sentidos se usa o termo "dese-

jável" e com que fins em vista, por exemplo: a conveniência, a honra ou o prazer. Com efeito, o que é útil para todas essas coisas ou para a maioria delas pode ser encarado como mais 30 desejável do que aquilo que não é útil de igual maneira. Se ambas as coisas possuem essas características, deve-se examinar qual das duas as possui de maneira mais assinalada, isto é, qual das duas é mais agradável, ou mais honrosa, ou mais conveniente. É também mais desejável o que serve uma finalidade melhor, por exemplo: aquilo que contribui para promover a virtude do que aquilo que promove o prazer. E analogamente no caso das coisas reprováveis: pois é mais reprovável o que mais impede a consecução do que é desejável, por exemplo: a doença é 35 mais reprovável ou indesejável do que a fealdade, por ser um empecilho maior tanto ao prazer como à virtude.

Deve-se argumentar, além disso, mostrando que a coisa em apreço é em igual medida desejável e reprovável, pois uma coisa de tal índole que se possa desejá-la e opor-se a ela por igual é menos desejável do que outra que seja somente desejável.

4

119 a As comparações de coisas umas com as outras devem, pois, ser feitas da maneira indicada. As mesmas regras ou tópicos são também úteis para mostrar que uma coisa qualquer é simplesmente desejável ou reprovável, pois para isso basta subtrair o excesso de uma coisa sobre a outra. Com efeito, se o que é mais precioso é mais desejável, então o que é simplesmente 5 precioso é desejável; e, se o que é mais útil é mais desejável, o que é simplesmente útil é desejável. E analogamente no caso das outras coisas que admitem comparações desta espécie. Porque, em alguns casos, já ao comparar as coisas entre si estamos afirmando que cada uma delas, ou pelo menos uma delas, é desejável: por exemplo, sempre que chamamos uma coisa "boa por natureza" e a outra "não por natureza"; pois, evidentemente, o que é bom 10 por natureza é desejável.

5

Os tópicos ou lugares referentes a quantidades e graus comparativos devem tomar-se da forma mais geral possível, porque, assim tomados, serão provavelmente mais úteis num número maior de casos. É possível tornar mais 15 universais alguns dos tópicos dados acima alterando ligeiramente a sua expressão, por exemplo: que aquilo que por natureza mostra tal e tal qualidade manifesta-a em grau maior do que aquilo que não a manifesta por natureza. E também, se uma coisa comunica tal e tal qualidade àquilo que a possui ou a que ela pertence, enquanto outra coisa não faz tal, a primeira possui essa qualidade em maior grau do que aquela que não a comunica; e, se ambas a comunicam, então manifesta-a em grau maior aquela que a comunica em maior grau.

Além disso, se no que se refere a 20 determinada característica uma coisa excede e a outra não alcança o mesmo padrão; e também se uma delas supera algo que supera um dado padrão,

enquanto a outra não alcança esse padrão, é evidente que a primeira manifesta essa característica em maior grau. Deve-se julgar também por meio da adição e ver se A, quando acrescentado à mesma coisa que B, comunica ao todo tal e tal caráter em grau mais assinalado do que B, ou se, quando 25 acrescentado a uma coisa que manifesta esse caráter em grau menor, o comunica ao todo em grau maior. E, de maneira análoga, também se pode julgar por meio da subtração: pois uma coisa tal que, quando subtraída, o resto manifesta tal ou tal caráter em grau menor, possui ela mesma esse caráter em grau maior. Além disso, as coisas manifestam tal ou tal caráter em grau maior quando mais isentas de mistura com os seus contrários; por exemplo, é mais branco aquilo que está mais isento de mistura com o preto. Acresce que, além das regras dadas acima, possui tal ou tal caráter em grau maior aquilo que admite em maior grau a definição própria do caráter em apreço; por exemplo, se a 30 definição do branco é "uma cor que traspassa a visão", será mais branco aquilo que em maior grau for uma cor que traspassa a visão.

6

Se a questão for expressa de forma particular e não universal, podem aplicar-se em primeiro lugar os tópicos ou lugares universais, tanto construtivos como destrutivos, que já foram dados. Porque, ao refutar ou estabelecer uma 35 coisa universalmente, também a demonstramos em particular: com efeito, se ela é verdadeira de todos, também é verdadeira de alguns; e, se é falsa de todos, é falsa de alguns. Especialmente prestimosos e de aplicação muito geral são os tópicos baseados nos opostos, coordenados e derivados de uma coisa, pois a opinião pública concede por igual que, se todo prazer é bom, então 119 b toda dor é má; e que, se algum prazer é bom, então alguma dor é má.

Além disso, se alguma forma de sensação não é uma capacidade, segue-se que alguma forma de carência de sensação não é tampouco uma carência de capacidade. E igualmente, se alguma forma de concepção é em alguns casos um objeto de conhecimento, então alguma forma de conceber é também conhecimento. Por outro lado, se o injusto é em alguns casos bom, então o que é justo também é em alguns casos mau; e, se o que acontece justamente é 5 em alguns casos mau, também o que acontece injustamente é em alguns casos bom. E, da mesma forma, se o que é agradável é em alguns casos responsável, também o prazer é em alguns casos uma coisa reprovável. E, apoiando-nos no mesmo princípio, se o agradável é em alguns casos benéfico, então o prazer também é em alguns casos uma coisa benéfica. O mesmo se aplica no que respeita às coisas destrutivas e aos processos de geração e corrupção. Porque, se alguma coisa 10 que destrói o prazer ou o conhecimento é em alguns casos boa, então podemos admitir que o prazer ou o conhecimento é em alguns casos uma coisa má. E analogamente, se a destruição do conhecimento é em alguns casos uma boa coisa, ou sua produção uma coisa má, então o conhecimento será, em alguns casos, uma coisa má: por exemplo, se é bom para um homem esquecer a sua conduta desairosa e lembrá-la é uma coisa má, então o conhecimento da sua conduta desai- 15

rosa pode ser tomado como uma coisa má. O mesmo vale para os demais casos da mesma espécie: em todos eles a premissa e a conclusão têm igual probabilidade de ser aceitas.

Deve-se julgar, além disso, por meio dos graus maiores, menores ou iguais: porque, se algum membro de outro gênero manifesta certa característica em grau mais assinalado do que o objeto que temos em vista, ao passo que nenhum membro do gênero deste manifesta em absoluto tal característica, podemos admitir que tampouco o objeto em questão a manifesta: por exemplo, se alguma forma de conhecimento é boa em maior grau do que o prazer, ao passo que nenhuma forma de conhecimento é boa, então pode-se admitir que tampouco o prazer é bom. E da mesma maneira cabe julgar por um grau menor ou igual, pois se verá que por esse meio tanto é possível refutar como estabelecer uma opinião; só que, embora ambos sejam possíveis por meio de graus iguais, por meio de um grau menor só é possível estabelecer, porém não refutar. Porque, se uma determinada forma de capacidade é boa em grau igual ao do conhecimento e uma determinada forma de capacidade é boa, então o conhecimento também o é; ao passo que, se nenhuma forma de capacidade é boa, tampouco o é o conhecimento. E, se uma certa forma de capacidade é boa em grau menor do que o conhecimento, e uma certa forma de capacidade é boa, então o conhecimento também o é; mas, se nenhuma forma de capacidade é boa, não se infere necessariamente que também nenhuma forma de conhecimento o seja.

É evidente, pois, que só se pode estabelecer uma opinião ou ponto de vista por meio de um grau menor de predicação.

É possível refutar uma opinião não só valendo-se de outro gênero, mas também valendo-se do mesmo, quando se toma o exemplo mais assinalado da característica em apreço. Por exemplo, se se afirmar que alguma forma de conhecimento é boa, então, supondo-se tenha sido demonstrado que a prudência não é boa, nenhuma outra forma de conhecimento o será tampouco, visto não o ser aquela espécie de conhecimento a respeito da qual é mais universal a conformidade. Além disso, deve-se operar por meio de uma hipótese, afirmando que o atributo, se pertence ou deixa de pertencer ao sujeito num determinado caso, faz o mesmo em igual grau em todos os outros casos: por exemplo, se a alma do homem é imortal, igualmente o são todas as outras almas; ao passo que, se aquela não o é, tampouco o são as outras. Se, pois, o adversário sustentar que em algum exemplo o atributo pertence ao sujeito, devemos demonstrar que em outro caso ele não lhe pertence, pois daí se deduzirá, em virtude da hipótese, que não lhe pertence absolutamente em nenhum caso. Se, pelo contrário, o outro sustentar que ele não lhe pertence em algum caso, deve-se mostrar que lhe pertence num caso determinado, pois dessa maneira se chegará à conclusão de que lhe pertence em todos os casos. É evidente que o proponente da hipótese universaliza a questão que fora expressa sob uma forma particular, pois pretende que aquele que admitiu uma coisa particular admita também a correspondente universal ao afirmar que, se o atributo pertence ao sujeito em um caso, também lhe pertence por igual em todos os casos.

Se o problema é indefinido, só há um meio de refutar uma afirmação: por exemplo, se um homem afirmou que o prazer é bom ou que não é bom, sem acrescentar nenhuma definição ulterior. Porque, se ele queria dizer

com isso que um prazer particular é bom, devemos demonstrar universalmente que nenhum prazer é bom, caso nosso intento seja demolir a sua tese. 10 E, pelo contrário, se ele queria dizer que algum prazer particular não é bom, devemos demonstrar universalmente que nenhum prazer é bom, pois é impossível refutá-lo de qualquer outro modo. Com efeito, se demonstrarmos que algum prazer particular é ou não é bom, a proposição de nosso contendor não estará ainda refutada. Evidentemente, pois, só é possível refutar de uma maneira um juízo indefi- 15 nido, embora ele possa ser estabelecido de duas maneiras: pois nossa proposição ficará provada quer demonstremos universalmente que todo prazer é bom, quer que um determinado prazer particular o é. E do mesmo modo, supondo-se que tenhamos de argumentar que algum prazer particular não é bom, se demonstrarmos que nenhum prazer é bom ou que um determinado prazer particular não é bom, teremos apresentado um argumento de duas maneiras, tanto universalmente como 20 em particular, para demonstrar que um certo prazer particular não é bom.

Se, por outro lado, o juízo expresso é definido, será possível rebatê-lo de duas maneiras; por exemplo, se alguém sustentar que é um atributo de algum prazer particular o ser bom, ao passo que de algum outro não o é: pois, quer demonstremos que todo prazer é bom, quer que nenhum deles o é, teremos demolido a proposição de nosso adversário. Se, contudo, ele afirmou que somente um único prazer determinado é bom, é possível refutá-lo de três maneiras: pois, quer demonstrando que todo prazer é bom, quer que ne- 25 nhum o é, quer que alguns — mais de um — o são, teremos refutado a sua proposição. Se o juízo for ainda mais definido — por exemplo, que só a prudência, dentre as virtudes, é conhecimento —, há quatro maneiras de refutá-lo: pois, se demonstrarmos que toda virtude é conhecimento, ou que nenhuma virtude o é, ou que alguma 30 outra virtude (como, por exemplo, a justiça) é conhecimento, ou que a própria prudência não é conhecimento, estará refutado o juízo em questão.

Também é útil examinar exemplos individuais quando se afirmou que algum atributo pertence ou não pertence a determinado sujeito, como no caso das questões universais. Além disso, convém dar uma vista de olhos aos gêneros, dividindo-os em suas espécies até chegarmos àquelas que já 35 não são divisíveis, como dissemos atrás[12]; pois, quer se verifique que o atributo pertence a todos os casos, quer a nenhum, deveríamos, após aduzir vários exemplos concretos, exigir que o contendor admita nosso ponto de vista universalmente, ou então objete mostrando a que caso ou casos ele não se aplica. Além disso, quando é possível tornar definido o acidente quer específica, quer numericamente, deve-se averiguar se talvez nenhum deles pertence ao sujeito, demonstrando, por exemplo, que o tempo nem é movido, nem tampouco é movimento, mediante uma enumeração das 120 b espécies de movimento: porque, se nenhuma delas pertence ao tempo, evidentemente ele não se move, nem tampouco é um movimento. E, de maneira análoga, também se pode mostrar que a alma não é *um número* dividindo todos os números em pares ou ímpares: porque nesse caso, se a alma não é par nem ímpar, evidente- 5 mente não é um número.

Com respeito, pois, ao acidente, devemos operar servindo-nos de meios como estes e da maneira indicada.

[12] 109 b, 15. (N. de W. A. P.)

LIVRO IV

1

12 Passaremos agora ao exame das questões que dizem respeito ao gênero e à propriedade. Estes são elementos das questões relativas às definições, mas os dialéticos raras vezes procuram 15 investigar estas coisas por si mesmas.

Se, pois, for sugerido um gênero para alguma coisa existente, devemos primeiro considerar todos os objetos que pertencem ao mesmo gênero que a coisa mencionada e ver se o gênero sugerido não se predica de uma delas, como acontece no caso de um acidente: por exemplo, se o "bem" é indicado como o gênero de "prazer", deve-se verificar se algum prazer particular não é bom; porque, se assim acontecer, evidentemente o bem não é o gênero de 20 prazer, dado que o gênero se predica de todos os membros da mesma espécie. Em segundo lugar, devemos ver se ele não se predica na categoria de essência, mas como um acidente, como "branco" se predica da neve ou "semo vente" da alma. Com efeito, "neve" não é uma espécie de "branco", e portanto "branco" não é o gênero da neve, nem é a alma uma espécie de "objeto em movimento": o movimento é um acidente seu, como o é muitas vezes de um animal o andar ou estar andando. 25 Por outro lado, "mover-se" não parece indicar a essência, mas antes um estado de atividade ou passividade. E analogamente no que se refere a "branco", pois este termo não indica a essência da neve, mas uma certa qualidade desta. Logo, nem o movimento, nem a brancura se predicam na categoria de essência.

Deve-se prestar uma atenção especial à definição de acidente e ver se ela 30 se ajusta ao gênero mencionado, como no caso dos exemplos que acabamos de mencionar. Pois é possível que uma coisa seja e não seja semovente, como também que seja e não seja branca. E assim, nenhum destes atributos é o gênero, mas sim um acidente, pois já dissemos[13] que um acidente é um atributo que tanto pode pertencer como 35 não pertencer a uma coisa.

Veja-se, também, se o gênero e a espécie não se encontram na mesma divisão, mas um deles é uma substância e o outro uma qualidade, ou um deles é um relativo enquanto o outro é uma qualidade, como, por exemplo, "neve" e "cisne" são ambos substâncias ao passo que "branco" não é uma substância e sim uma qualidade, de modo que "branco" não é o gênero nem de "neve", nem de "cisne". E, por outro lado, "conhecimento" é um rela- 121 a tivo, enquanto "bom" e "nobre" são ambos qualidades, e, por conseguinte, nenhum deles é o gênero de conhecimento. Porquanto os gêneros de relativos devem ser eles mesmos também relativos, como sucede com "duplo": pois "múltiplo", que é o gênero de 5 "duplo", é, ele próprio, também um relativo. Em termos gerais, o gênero deve incluir-se na mesma divisão que a

[13] 102 b 6. (N. de W. A. P.)

espécie, de modo que, se a espécie é uma substância, também deve sê-lo o gênero, e se a espécie é uma qualidade, também o gênero será uma qualidade: por exemplo, se o branco é uma qualidade, também o será a cor. E de maneira análoga nos outros casos.

10 Veja-se, também, se o gênero participa necessária ou possivelmente do objeto que nele foi classificado. "Participar" significa "admitir a definição" daquilo de que se participa. É evidente, pois, que as espécies participam do gênero, porém não os gêneros das espécies, já que a espécie admite a definição do gênero, mas este não admite a definição daquela. Deve-se, pois, verificar 15 se o gênero indicado participa ou pode talvez participar da espécie, como, por exemplo, se alguém propusesse alguma coisa como sendo o gênero de "ser" ou de "unidade", pois daí resultaria que o gênero participa da espécie, uma vez que de tudo que existe se predicam o "ser" e a "unidade", e, por conseguinte, também as respectivas definições.

20 Veja-se, além disso, se há alguma coisa de que a espécie indicada seja verdadeira, mas não o seja o gênero: como, por exemplo, se alguém afirmasse que "ser" ou "objeto de conhecimento" é o gênero de "objeto de opinião". Com efeito, "objeto de opinião" também se predica do que não existe, pois muitas coisas que não existem são objetos de opinião, enquanto é evidente que nem "ser", nem "objeto de conhecimento" se predicam do que não existe. Por conseguinte, nem "ser", nem "objeto de conhecimento" é o gê- 25 nero de "objeto de opinião", pois o gênero deve predicar-se também dos objetos de que se predica a espécie.

Examine-se, também, se o objeto incluído no gênero é totalmente incapaz de participar de qualquer espécie deste, pois é impossível que ele participe do gênero se não participa de alguma de suas espécies, salvo quando se trata de uma das espécies obtidas na primeira divisão: estas, com efeito, 30 participam unicamente do gênero. Se, portanto, "movimento" for indicado como o gênero de prazer, deve-se verificar se o prazer não é nem locomoção, nem alteração, nem qualquer outra das modalidades de movimento que enumeramos: porque, evidentemente, se pode afirmar então que não participa de nenhuma das espécies e, em conseqüência, não participa tampouco do gênero, já que aquilo que participa do 35 gênero deve necessariamente participar também de uma das espécies; de modo que o prazer não poderia ser uma espécie de movimento, nem tampouco ser um dos fenômenos individuais compreendidos sob o termo "movimento". Porque os indivíduos também participam do gênero e da espécie, como, por exemplo, um indivíduo humano participa tanto de "homem" como de "animal".

121 b É preciso ver, além disso, se o termo incluído no gênero tem uma extensão mais ampla do que este, como tem, por exemplo, "objeto de opinião" comparado com "ser", pois tanto o que existe como o que não existe são objetos de opinião: logo, "objeto de opinião" não pode ser uma espécie de ser, dado que o gênero tem sempre uma extensão mais ampla do que a espécie. Veja-se, 5 igualmente, se a espécie e o seu gênero têm igual extensão: se, por exemplo, dos atributos que se encontram em todas as coisas, um fosse apresentado como uma espécie e outro como o seu gênero, "ser" e "unidade"; porquanto todas as coisas possuem ser e unidade, de modo que nenhum destes dois é gênero do outro, tendo eles, como têm, uma igual extensão. E do mesmo modo se do "primeiro" de uma série e do

"começo", um fosse subordinado ao outro, pois o primeiro é o começo e o começo é o primeiro, de modo que ou ambas estas expressões são idênticas, ou, de qualquer forma, nenhuma é o gênero da outra. O princípio elementar referente a todos os casos deste tipo é que o gênero tem uma extensão mais vasta do que a espécie e sua diferença, pois a diferença tem, igualmente, uma extensão mais restrita do que o gênero.

Veja-se também se o gênero mencionado não se aplica, ou pode admitir-se geralmente que não se aplique, a algum objeto que não difira especificamente da coisa em questão; ou, pelo contrário, se o nosso argumento é construtivo, veja-se se ele se aplica dessa maneira. Porquanto todas as coisas que não diferem especificamente pertencem ao mesmo gênero. Se, por conseguinte, se demonstra que este se aplica a uma delas, então é evidente que se aplica a todas; e se não se aplica a uma, é claro que não se aplica a nenhuma: por exemplo, se alguém que admitisse as "linhas indivisíveis" dissesse que "indivisível" é o gênero delas. Porque o termo mencionado não é o gênero das linhas divisíveis, e estas não diferem das indivisíveis quanto à espécie: com efeito, as linhas retas nunca diferem umas das outras no que diz respeito à espécie.

2

Examine-se também se existe algum outro gênero da espécie dada que nem abarque o gênero apresentado, nem, tampouco, se inclua nele. Suponha-se, por exemplo, que alguém afirmasse que "conhecimento" é o gênero de justiça. Porquanto a virtude é também o gênero desta, e nenhum destes gêneros abarca o outro, de forma que o conhecimento não pode ser o gênero da justiça, pois se admite geralmente que, sempre que uma espécie se inclui em dois gêneros, um destes é abrangido pelo outro. Entretanto, um princípio desta classe dá margem a que se suscite em certos casos uma dificuldade. Há, por exemplo, quem afirme que a justiça tanto é uma virtude como um conhecimento e que nenhum destes gêneros é abarcado pelo outro — embora, por certo, nem todos admitam que a prudência seja conhecimento. Se, todavia, alguém admitisse a verdade dessa asserção, haveria, por outro lado, o consenso geral de que os gêneros do mesmo objeto devem necessariamente ser subordinados um ao outro ou ambos a um terceiro, como em verdade sucede com a virtude e o conhecimento. Com efeito, ambos se incluem no mesmo gênero, sendo como é cada um deles um estado e uma disposição. Deve-se verificar, portanto, se nenhuma dessas coisas é verdadeira do gênero apresentado; porque, se nem os gêneros são subordinados um ao outro, nem ambos a um mesmo gênero, o que foi proposto não pode ser o gênero verdadeiro.

Examine-se, também, o gênero do gênero proposto, passando depois ao gênero próximo mais alto, para ver se todos se predicam da espécie, e se predicam na categoria de essência: pois todos os gêneros mais altos devem predicar-se das espécies nessa categoria. Se, portanto, houver algures uma discrepância, é evidente que o que se propôs não é o gênero verdadeiro. (Veja-se também se o próprio gênero ou um dos gêneros mais altos participa da espécie, pois o gênero superior não participa de nenhum dos que lhe são inferiores.) Se, pois, estamos rebatendo

uma opinião, deve-se seguir a regra conforme foi dada; se, pelo contrário, se trata de estabelecer o nosso ponto de vista, então — na hipótese de que se admita que o gênero proposto pertence à espécie, porém não como gênero — basta demonstrar que um dos seus gêneros superiores se predica da espécie na categoria de essência. Porque, se um deles predica nessa categoria, todos os demais, tanto os superiores como os inferiores a ele, se de algum modo se predicam da espécie, há de ser na categoria de essência: e assim, o que se propôs como gênero também se predica na categoria de essência. A premissa de que, quando um gênero se predica na categoria de essência, todos os demais, se de algum modo se predicarem, será nessa categoria, deve ser estabelecida por indução.

Supondo-se, por outro lado, que se conteste que aquilo que foi proposto como gênero pertença em absoluto à espécie, não basta demonstrar que um dos gêneros superiores se predica desta na categoria de essência: por exemplo, se alguém propôs "locomoção" como gênero de "passeio", não basta demonstrar que passear é um "movimento" para provar que é "locomoção", visto existirem também outras formas de movimento; mas é preciso demonstrar igualmente que o passear não participa de nenhuma das outras espécies de movimento obtidas pela mesma divisão, exceto a locomoção. Porque necessariamente o que participa do gênero também participa de uma das espécies obtidas pela primeira divisão deste. Se, portanto, o passear não participa do aumento, nem do decréscimo, nem das demais espécies de movimento, é evidente que deve participar da locomoção, e a locomoção será o gênero do passear.

Examinem-se também as coisas de que a espécie dada se predica como gênero para ver se o que é proposto como seu gênero se predica, na categoria de essência, das mesmas coisas de que a espécie é assim predicada, e também se todos os gêneros superiores a esse se predicam também assim. Porque, se houver alguma discrepância, evidentemente o que se propôs não é o verdadeiro gênero; com efeito, se o fosse, tanto os gêneros superiores a ele quanto ele próprio se predicariam todos na categoria de essência daqueles objetos de que a própria espécie é predicada em tal categoria. Se, pois, estamos rebatendo um ponto de vista, é útil verificar se o gênero não se predica na categoria de essência daquelas coisas de que também se predica a espécie. Se, por outro lado, estamos estabelecendo uma opinião, é útil verificar se ele se predica na categoria de essência, pois nesse caso teremos que o gênero e a espécie se predicam do mesmo objeto na categoria de essência, de modo que o mesmo objeto fica incluído em dois gêneros; por conseguinte, os gêneros devem necessariamente subordinar-se um ao outro; e, se demostrarmos que aquele que desejamos estabelecer como gênero não está subordinado à espécie, evidentemente a espécie estará subordinada a ele, e pode dar-se como demonstrado que esse é o gênero.

É preciso considerar também as definições dos gêneros e ver se ambas se aplicam à espécie dada e aos objetos que participam da espécie. Porquanto as definições dos seus gêneros devem necessariamente predicar-se da espécie e dos objetos que dela participam. Se, pois, houver algures uma discrepância, é evidente que o que se propôs não é o gênero.

Veja-se, por outro lado, se o adversário apresentou como gênero a diferença: por exemplo, "imortal" como gênero de "deus". "Imortal", com efeito, é uma diferença de "ser vivente",

uma vez que dos viventes alguns são mortais e outros imortais. É evidente, 15 pois, que se cometeu aí um erro grave, dado que a diferença de uma coisa nunca é o seu gênero. E a verdade disto entra pelos olhos, pois a diferença de uma coisa jamais significa a sua essência, mas antes alguma qualidade, como "semovente" ou "bípede".

Veja-se também se o contendor colocou a diferença dentro do gênero, tomando, por exemplo, "ímpar" como 20 um número. Porque "ímpar" é uma diferença de número, e não uma espécie. E tampouco se admite geralmente que a diferença participe do gênero, pois o que deste participa é sempre uma espécie ou um indivíduo, ao passo que a diferença não é uma espécie nem um indivíduo. Evidentemente, pois, a diferença não participa do gênero, de modo que "ímpar" tampouco é uma espécie, mas sim uma diferença, visto que não participa do gênero.

25 Além disso, convém verificar se ele colocou o gênero dentro da espécie, supondo, por exemplo, que "contato" seja uma "união", que "mistura" seja uma "fusão", ou, como na definição platônica[14], que "locomoção" seja o mesmo que "transporte". Pois não é forçoso que um contato seja uma união; antes pelo contrário, a união é que deve ser um contato: pois o que está em contato nem sempre se une, embora o que se une esteja sempre em 30 contato. E de maneira análoga quanto aos outros exemplos: pois a mistura nem sempre é uma "fusão" (se misturarmos coisas secas, por exemplo, não as fundiremos), nem tampouco a locomoção é sempre "transporte". Com efeito, não se pensa geralmente que caminhar seja um transporte: este termo é empregado de preferência com relação ao que muda de lugar involuntariamente, como acontece no caso das 35 coisas inanimadas. É evidente, pois, que a espécie, nos exemplos dados acima, tem uma extensão mais ampla do que o gênero, quando o contrário é que devia acontecer.

É preciso ver também se ele colocou a diferença dentro da espécie, tomando, por exemplo, "imortal" no significado de "um deus". Pois o resultado será que a espécie tem uma extensão igual ou mais ampla; e isso é impossível, pois acontece sempre que a diferença tenha uma extensão igual ou 123 a mais ampla que a da espécie. Veja-se, além disso, se ele colocou o gênero dentro da diferença, fazendo com que a "cor", por exemplo, seja uma coisa que "traspassa", ou o "número" algo que é "ímpar". Ou, então, se ele mencionou o gênero como sendo a diferença, pois é possível que alguém formule também um juízo desta espécie, dizendo, por exemplo, que "mistura" é a diferença de "fusão", ou que "mudança de lugar" é a diferença de "transporte". 5 Todos os casos desta espécie devem ser examinados à luz dos mesmos princípios, pois dependem de regras ou tópicos comuns: o gênero deve ter um campo de predicação mais amplo do que a sua diferença, e, ao mesmo tempo, não deve participar dela; ao passo que, se for apresentado dessa maneira, nenhum dos requisitos mencionados será satisfeito, pois o gênero terá ao mesmo tempo um campo de predicação mais estreito do que a sua 10 diferença e participará dela.

Por outro lado, se nenhuma diferença pertencente ao gênero se predicar da espécie dada, tampouco se predicará dela o gênero: por exemplo, se de "alma" não se predica "par" nem "ímpar", tampouco se predica "número". Veja-se, igualmente, se a espécie é naturalmente anterior ao gênero e o 15 anula ao ser anulada, pois o ponto de

[14] *Teeteto*, 181. (N. de W. A. P.)

vista geralmente admitido é o contrário. Além disso, se é possível que o gênero proposto ou a sua diferença estejam ausentes da espécie alegada, por exemplo, que "movimento" esteja ausente da "alma", ou "verdade e falsidade" de "opinião", então nenhum dos gêneros propostos pode ser o seu gênero ou a sua diferença; pois a opinião geral é que o gênero e a diferença acompanham a espécie enquanto esta existe.

3

20 Examine-se também se o que está colocado no gênero participa ou poderia participar também do gênero contrário. Veja-se, igualmente, se a espécie participa de algum caráter que nenhum integrante do gênero possa absolutamente possuir. Assim, por exemplo, se 25 a alma participa da vida, e não é possível que nenhum número viva, a alma não poderá ser uma espécie de número.

Deve-se também examinar se a espécie é um homônimo do gênero, e empregar como princípios elementares aqueles que já foram estabelecidos para a homonímia[15]: pois o gênero e a espécie são sinônimos.

30 Uma vez que de todo gênero há mais de uma espécie, verifique-se se é impossível haver alguma outra espécie, além da apontada, que corresponda ao gênero proposto; porque, se não houver nenhuma, evidentemente o que se propôs como gênero não pode sê-lo em absoluto.

Veja-se, também, se o adversário apresentou como gênero uma expressão metafórica, descrevendo, por exemplo, a temperança como uma 35 "harmonia"; pois um gênero sempre se predica de suas espécies no sentido literal, ao passo que "harmonia" se predica da temperança num sentido não literal, mas metafórico, pois literalmente uma harmonia consiste sempre em notas musicais.

123 b Além disso, se houver algum contrário da espécie, convém examiná-lo. Esse exame pode assumir diferentes formas: antes de tudo, veja-se se o contrário também se encontra no mesmo gênero que a espécie, supondo-se que o gênero não tenha um contrário; pois os contrários devem encontrar-se no mesmo gênero se este não tem um contrário. Supondo-se, por outro lado, 5 que haja um contrário do gênero, deve-se verificar se o contrário da espécie se encontra no gênero contrário: pois necessariamente a espécie contrária deve encontrar-se ali, se o gênero tem um contrário. Cada um destes pontos se evidencia por meio da indução.

Examine-se também se o contrário da espécie não se encontra absolutamente em nenhum gênero, mas é ele próprio um gênero, como, por exemplo, o "bem": porque, se ele não se encontra em nenhum gênero, 10 tampouco o seu contrário se encontra em nenhum gênero, mas ele próprio é um gênero, como sucede no caso de "bem" e "mal", nenhum dos quais se encontra num gênero, sendo cada um deles um gênero por si mesmo.

Examine-se, além disso, se tanto o gênero como a espécie são contrários a alguma coisa, e um dos pares de contrários tem um termo intermédio, ao passo que o outro não o tem. Porque, se os gêneros têm um intermediário, também devem tê-lo as suas 15 espécies; e, se o têm as espécies, também seus gêneros o terão, como sucede

[15] 106 a 9 e ss. (N. do T.)

com (1) "virtude" e "vício", e (2) "justiça" e "injustiça": pois cada um desses pares tem um intermediário. A isto se pode objetar que não há intermediário entre "saúde" e "doença", mas entre "bem" e "mal", sim. Ou veja-se, embora haja realmente um intermediário entre ambos os pares, isto é, tanto entre as espécies como entre os gêneros, se eles não se relacionam da mesma maneira, mas num caso o intermediário é uma simples negação dos extremos, enquanto no outro caso é um sujeito. Pois a opinião geral é que a relação deve ser semelhante em ambos os casos, como é nos casos da "virtude" e do "vício", por um lado e da "justiça" e da "injustiça" pelo outro: com efeito, os intermediários entre ambos os pares são simples negações.

Além disso, sempre que o gênero não tenha contrário, convém examinar não apenas se o contrário da espécie se encontra no mesmo gênero, mas também o intermediário: porque o gênero que contém os extremos contém igualmente os intermediários, como, por exemplo, no caso do "preto" e do "branco": pois "cor" é o gênero não só destes dois como também de todas as cores intermediárias. Poder-se-ia objetar aqui que "deficiência" e "excesso" se encontram no mesmo gênero (pois ambos pertencem ao gênero "mal"), ao passo que "quantidade moderada", o intermediário entre eles, não é um mal, mas um bem.

Examine-se também se, embora o gênero tenha um contrário, a espécie não o tem; porque, se o gênero é o contrário de alguma coisa, também a espécie o será, como a virtude é o contrário do vício e a justiça, da injustiça. Isto também se nos tornaria evidente se examinássemos outros casos concretos semelhantes a este. É possível levantar uma objeção no caso da saúde e da doença, pois a saúde em geral é o contrário da doença, ao passo que uma enfermidade particular, embora seja uma espécie de doença, como, por exemplo, a febre, a oftalmia e qualquer outra espécie particular de doença, não tem contrários.

Se, pois, estamos refutando um ponto de vista, podemos proceder ao nosso exame de todas essas maneiras que acabamos de explicar: porque, se lhe faltam as características mencionadas, evidentemente o que foi proposto como gênero não é tal. Se, por outro lado, se trata de estabelecer um ponto de vista, há três caminhos: primeiro, verificar se o contrário da espécie se encontra no gênero proposto, supondo-se que este não tenha contrário: porque, se nele se encontra o contrário, evidentemente o mesmo sucede com a espécie em questão. Segundo, ver se a espécie intermediária se encontra no gênero estabelecido, pois todo gênero que contenha o intermediário conterá igualmente os extremos. E terceiro, se o gênero tem um contrário, procure-se ver se a espécie contrária também se encontra neste último; porque, se assim for, é evidente que também a espécie em questão se encontra no gênero em questão.

Considere-se também, no caso dos derivados e coordenados da espécie e do gênero, se eles se seguem de igual maneira, tanto ao refutar um ponto de vista como ao estabelecê-lo: pois todo atributo que pertença ou não pertença a um deles pertence ou não pertence ao mesmo tempo a todos. Por exemplo, se a justiça é uma forma particular de conhecimento, então "justamente" é também "cientemente" e um homem justo é também um homem conhecedor; ao passo que, se uma dessas coisas não for assim, tampouco o será nenhuma das outras.

4

Considere-se também o caso das coisas que guardam entre si uma relação semelhante. Assim, por exemplo, a relação do agradável para com o prazer é semelhante à relação do útil para com o bem, pois em ambos os casos um gera o outro. Se, portanto, o prazer é uma espécie de "bem", o agradável também será uma espécie de "útil": pois evidentemente podemos tomá-lo como algo que produz o bem, dado que o prazer é um bem. Considere-se, do mesmo modo, o caso dos processos de geração e corrupção; se, por exemplo, edificar é ser ativo, então ter edificado é ter sido ativo; e, se aprender é recordar, então ter aprendido é ter recordado; e, se decompor-se é ser corrompido, então ter-se decomposto é ter sido corrompido, e a decomposição é uma espécie de corrupção. Considere-se, ainda, o caso das coisas que geram ou corrompem e das capacidades e usos das coisas; e de um modo geral, tanto ao demolir como ao assentar um argumento devem-se examinar as coisas à luz de toda espécie de semelhança, como dizíamos no tocante à geração e à corrupção. Pois, se o que tende a corromper tende a decompor, então ser corrompido é também ser decomposto; e se o que tende a gerar tende a produzir, então ser gerado é ser produzido, e geração é produção. E de maneira análoga no caso das capacidades e usos das coisas: porque, se uma capacidade é uma disposição, também ser capaz de alguma coisa é estar disposto para essa mesma coisa, e se o uso de alguma coisa é uma atividade, utilizá-la é ser ativo e tê-la utilizado é ter sido ativo.

Se o oposto da espécie é uma privação, há dois meios de refutar um argumento. Primeiro, examinando se o oposto se encontra no gênero apresentado: porque, ou a privação não será em absoluto encontrada no mesmo gênero, ou pelo menos no gênero último: por exemplo, se o gênero último que contém a visão é a sensação, a cegueira não será uma sensação. Segundo, se há uma privação oposta tanto ao gênero como à espécie, mas o oposto da espécie não se encontra no oposto do gênero, segue-se que tampouco a espécie proposta pode encontrar-se no gênero proposto. Se, pois, estamos refutando uma opinião, devemos seguir a regra tal como foi estabelecida; mas se o que pretendemos é assentar um ponto de vista, não há senão um modo de fazê-lo: porque, se a espécie oposta se encontra no gênero oposto, todas as espécies em questão devem encontrar-se também no gênero em questão: por exemplo, se "cegueira" é uma forma de "insensibilidade", então a vista é uma forma de sensação.

Examinem-se também as negações do gênero e da espécie e inverta-se a ordem dos termos da maneira descrita no caso do acidente[16]: por exemplo, se o agradável é uma espécie de bem, o que não é bom não é agradável. Porquanto, a não ser assim, também alguma coisa que não fosse boa seria agradável. Isso, contudo, não pode ser, porque, se o "bem" é o gênero do "agradável", é impossível que alguma coisa não-boa seja agradável: com efeito, daquelas coisas de que não se predica o gênero, tampouco delas se predica nenhuma das espécies. Ao estabelecer um ponto de vista, deve-se também adotar o mesmo método de

[16] 113 b 15-26. (N. de W. A. P.)

exame: porque, se o que não é bom não é agradável, segue-se que o que é agradável é bom, de modo que "bom" é o gênero de "agradável".

Se a espécie é um termo relativo, deve-se examinar se também o gênero o é: porque, sendo-o a espécie, também o será o gênero, como sucede com "duplo" e "múltiplo", cada um dos quais é um termo relativo. Se, por outro lado, o gênero é um termo relativo, não é necessário que a espécie também o seja: pois "conhecimento" é um termo relativo, mas o mesmo não sucede com a "gramática". Ou talvez nem mesmo a primeira afirmação seja geralmente considerada verdadeira: porquanto a virtude é uma espécie de coisa "nobre" e uma espécie de coisa "boa"; e contudo, embora "virtude" seja um termo relativo, "bom" e "nobre" não são relativos, mas qualidades. Veja-se também se a espécie deixa de ser usada na mesma relação quando a chamamos pelo seu nome próprio e quando a designamos pelo nome do seu gênero: por exemplo, se o termo "dobro" é empregado para designar o dobro de uma "metade", também o termo "múltiplo" deveria empregar-se no sentido de múltiplo de uma "metade". De outra forma, "múltiplo" não poderia ser o gênero de "dobro".

Considere-se, além disso, se o termo não se usa na mesma relação tanto quando é designado pelo nome do seu gênero como quando é designado pelos nomes de todos os gêneros do seu gênero. Porque, se o dobro é um múltiplo da metade, também a expressão "mais do que" será usada em relação a uma "metade"; e, em geral, o dobro será designado pelos nomes de todos os gêneros superiores em relação a uma "metade". Poder-se-ia objetar aqui que um termo não se usa necessariamente na mesma relação quando designado pelo seu próprio nome e quando designado pelo nome do seu gênero, pois "conhecimento" é chamado conhecimento "de um objeto", ao passo que o chamamos "estado" ou "disposição" não de um "objeto", mas da "alma".

Veja-se também se o gênero e a espécie se aplicam da mesma maneira nas diversas inflexões que recebem, como o dativo, o genitivo e tudo o mais. Pois, assim como se aplica a espécie, deve também aplicar-se o gênero, como no caso de "dobro" e de seus gêneros superiores: com efeito, tanto dizemos "dobro de" como "múltiplo de" uma coisa. E do mesmo modo no caso de "conhecimento", pois tanto do próprio "conhecimento" como dos seus gêneros, como por exemplo "disposição" e "estado", se diz que são "de" alguma coisa. Pode-se objetar que em alguns casos não é assim, pois dizemos "superior *a*" e "contrário *a*" isto ou aquilo, enquanto "outro", que se inclui no mesmo gênero que estes termos, não exige "a", mas "que não", pois dizemos "outro *que não*" isto ou aquilo.

Convém observar também se os termos usados em relações casuais deixam de admitir uma construção igual quando se invertem, como sucede com "dobro" e "múltiplo", pois estes termos tomam um genitivo tanto em si mesmos como na construção invertida: com efeito, tanto dizemos "metade de" como "uma fração de" alguma coisa. O caso também é o mesmo no que respeita a "conhecimento" e "concepção", pois ambos estes termos tomam um genitivo, mas, fazendo-se a conversão, tanto um "objeto de conhecimento" como um "objeto de conversão" se usam com um dativo. Se, pois, em alguns casos as construções não são iguais após a conversão, evidentemente um dos termos não é o gênero do outro.

Veja-se, por outro lado, se a espécie e o gênero não se usam em relação a um número igual de coisas, pois a opi- 15 nião geral é que os usos de ambos são semelhantes e iguais em número, como sucede com "presente" e "concessão". Com efeito, faz-se "presente" de alguma coisa a alguém, como também se faz "concessão" de alguma coisa a alguém; e "concessão" é o gênero de "presente", pois um "presente" é uma "concessão que não precisa ser devolvida". Em alguns casos, porém, o número de relações em que se usam os 20 termos não é igual, pois, enquanto "dobro" é o dobro *de* alguma coisa, falamos de exceder *alguma coisa* ou ser maior *do que* alguma coisa, pois o que excede sempre excede *alguma coisa* e o que é maior é sempre maior *do que* alguma coisa, e também o que excede é um excesso *de* alguma coisa. Por isso os termos em questão ("excesso" e "maior") não são os gêneros de "dobro", visto não serem usados em relação a um número igual de coisas que a espécie. Ou talvez não seja universalmente verdadeiro que a espécie e o gênero se usam em relação a um número igual de coisas.

25 Veja-se, também, se o oposto da espécie tem o oposto do seu gênero como gênero próprio: por exemplo, se "múltiplo" é o gênero de "dobro", "fração" deve ser também o gênero de "metade". Porquanto o oposto do gênero deve ser sempre o gênero da espécie oposta. Se, pois, alguém afirmasse que o conhecimento é uma espécie de sensação, daí se seguiria que o objeto de conhecimento também é uma espécie de objeto de sensação, o que não é 30 verdade, pois um objeto de conhecimento nem sempre é um objeto de sensação: com efeito, os objetos de conhecimento incluem também alguns dos objetos de intuição. Logo, "objeto de sensação" não é o gênero de "objeto de conhecimento"; e, assim sendo, tampouco é "sensação" o gênero de "conhecimento".

Uma vez que dentre os termos relativos alguns se encontram necessariamente ou se aplicam em qualquer tempo ou ocasião às coisas em relação às quais são usados (por exemplo, "disposição", "estado" e "equilíbrio", 35 pois em nenhuma outra coisa podem encontrar-se estes termos, salvo naquelas em relação às quais são usados), enquanto outros não se encontram forçosamente nas coisas em relação às quais são usados em qualquer ocasião, embora isso possa acontecer (por exemplo, se o termo "objeto de conhecimento" for aplicado à alma; pois é perfeitamente possível, porém não necessário, que o conhecimento de si mesma seja possuído pela própria 40 alma, uma vez que esse conhecimento 125 b também pode encontrar-se em alguma outra pessoa), ao passo que no tocante a outros é absolutamente impossível que se encontrem nas coisas em relação às quais são usados em qualquer circunstância (como, por exemplo, que o contrário se encontre no seu contrário, ou o conhecimento no objeto de conhecimento, a menos que este seja uma alma ou um homem), deve-se observar, portanto, se o contendor co- 5 loca um termo de determinada espécie dentro de um gênero que não é da mesma espécie — se ele diz, por exemplo, que a "memória" é a "permanência do conhecimento". Por que a "permanência" sempre se encontra naquilo que permanece, e a ele se aplica, de modo que a permanência do conhecimento se encontrará também no conhecimento; a memória, pois, se encontrará no conhecimento, visto ser ela a permanência deste. Mas isso é impossível, já que a memória se encon- 10 tra sempre na alma. Esta regra ou tópi-

co se aplica também ao sujeito do acidente, porque tanto vale dizer que "permanência" é o gênero da memória como alegar que é um acidente dela. Com efeito, em qualquer sentido em que a memória seja a permanência do conhecimento, o mesmo argumento se aplicará a ela.

5

15 Veja-se, por outro lado, se ele colocou algo que é um "estado" dentro do gênero "atividade" ou uma atividade dentro do gênero "estado": por exemplo, definindo a sensação como "um movimento comunicado através do corpo"; porquanto a sensação é um "estado", enquanto o movimento é uma "atividade". E do mesmo modo se ele disse que a memória é um "estado retentivo de uma sensação", pois a memória nunca é um estado, mas antes uma atividade.

20 Cometem também um erro grave aqueles que classificam um "estado" dentro da "capacidade" que o acompanha, definindo, por exemplo, o "bom humor" como o "domínio da cólera", ou a "coragem" e a "justiça" como o "domínio do medo" e da "ganância"; pois os termos "corajoso" e "bem-humorado" se aplicam a um homem que é imune à paixão, enquanto o homem que "se domina" está exposto à paixão, mas não se deixa conduzir por ela. É bem possível, aliás, que cada um dos primeiros seja acompanhado de uma capacidade desse tipo, de modo que, quando estivesse exposto à pai- 25 xão, ele a dominaria e não se deixaria conduzir por ela; entretanto, não é isso o que se entende por ser "corajoso" ou "bem-humorado", mas sim uma imunidade absoluta a toda e qualquer paixão desse tipo.

Às vezes, também, se propõe como gênero um caráter concomitante qualquer, como, por exemplo, a "dor" 30 como gênero da "cólera", ou a "concepção" como gênero da "convicção". Pois ambas essas coisas se seguem de certo modo à espécie dada, mas nenhuma delas é o seu gênero. Com efeito, quando um homem irado sente dor, a dor apareceu nele antes da cólera; pois a cólera não é causa da dor, antes pelo contrário, de modo que positivamente a cólera *não é dor*. Pelo mesmo raciocínio, tampouco a convicção é concep- 35 ção, pois se pode ter a mesma concepção inclusive sem estar convencido dela, o que seria impossível se a convicção fosse uma espécie de concepção: com efeito, é impossível que uma coisa continue sendo a mesma se a retirarmos inteiramente fora da sua espécie, assim como o mesmo animal não poderia em dado momento ser, e em outro momento não ser, um homem. 40 Se, por outro lado, alguém disser que o homem que tem uma concepção deve necessariamente estar também convencido dela, os dois termos, "concepção" e "convicção", 126 a terão sido usados com a mesma extensão predicativa, de modo que nem assim poderá o primeiro ser o gênero do segundo, pois a extensão do gênero deve ser mais ampla.

Veja-se, também, se ambos se produzem naturalmente em qualquer parte da mesma coisa: pois o que contém a espécie também contém o gênero; por exemplo, o que contém "branco" também contém "cor", e o que contém 5 "conhecimento da gramática" também contém "conhecimento". Se, portanto, alguém disser que "vergonha" é "medo" ou que "cólera" é "dor", o resultado será que o gênero e a espécie

não se encontram na mesma coisa, pois a vergonha se encontra na faculdade "raciocinante", ao passo que o medo está na faculdade "emotiva"; e, por outro lado, a "dor" se encontra na faculdade dos "apetites" (pois é também nesta que se encontra o prazer), enquanto a "cólera" se encontra na faculdade "emotiva". Portanto, os termos propostos não são os gêneros, uma vez que eles não se produzem naturalmente na mesma faculdade que as espécies. E da mesma forma, se a "amizade" se encontrar na faculdade dos apetites, pode-se concluir que ela não é uma forma de "querer", pois o querer se encontra sempre na faculdade "raciocinante". Este tópico também é útil ao tratar do acidente, pois o acidente e aquilo de que é um acidente se encontram ambos na mesma coisa, de modo que, se não aparecem na mesma coisa, é obvio que não se trata de um acidente.

Veja-se também se a espécie participa somente sob um aspecto particular do gênero que lhe é atribuído; pois a opinião geral é que a participação da espécie no gênero não pode limitar-se a isso: com efeito, um homem não é um animal apenas sob um aspecto particular, nem tampouco é a gramática um conhecimento sob tal aspecto. E de maneira análoga também nos outros casos. Examine-se, portanto, se no caso de alguma de suas espécies a participação no gênero se dá somente sob um certo aspecto: por exemplo, se "animal" foi descrito como um "objeto de percepção" ou de "visão". Porque um animal é um objeto de percepção ou de visão apenas sob um aspecto particular: é por causa de seu corpo que ele é percebido e visto, e não por causa de sua alma, de modo que "objeto de visão" e "objeto de percepção" não podem ser o gênero de "animal".

Às vezes também uma pessoa coloca o todo dentro de sua parte sem dar conta disso, definindo, por exemplo, "animal" como "corpo animado": ora, a parte não se predica em sentido algum do todo, de modo que "corpo" não pode ser o gênero de "animal", dado que é uma parte dele.

Veja-se, igualmente, se ele colocou alguma coisa que seja condenável ou reprovável na classe de "capacidade" ou "capaz", definindo, por exemplo, um "sofista", um "difamador" ou um "ladrão" como "aquele que é capaz de apoderar-se secretamente da propriedade alheia". Porque nenhum dos caracteres mencionados se chama assim por ser "capaz" sob um desses aspectos: com efeito, o próprio Deus e o homem bom são capazes de fazer coisas más, porém esse não é o seu caráter, e é sempre por causa de sua livre escolha que os homens maus são assim chamados. Acresce que uma capacidade é sempre desejável em si mesma, e até as capacidades de fazer coisas más são desejáveis, e por isso dissemos que até Deus e o homem bom as possuem; pois eles são capazes (dizemos nós) de fazer mal. Portanto, "capacidade" nunca pode ser o gênero de qualquer coisa digna de censura. Do contrário, resultaria daí que o reprovável é às vezes desejável, pois haveria uma certa forma de capacidade que seria reprovável.

Examine-se também se ele colocou alguma coisa que seja preciosa ou desejável por si mesma na classe de "capacidade" ou "capaz" ou "produtivo" de alguma coisa. Porque a capacidade e o ser capaz ou produtivo de algo é sempre desejável por causa de alguma outra coisa.

Ou, então, veja-se se o adversário colocou alguma coisa que existe em dois ou mais gêneros dentro de um deles somente. Porque há coisas que é impossível colocar num único gênero,

por exemplo, o "trapaceiro" e o "difamador": com efeito, nem aquele que tem a vontade sem a capacidade, nem 10 o que tem a capacidade sem a vontade é um difamador ou um trapaceiro, mas só o que possui ambas as coisas. Por conseguinte, ele não deve ser colocado num só gênero, mas em ambos os gêneros mencionados.

Além disso, as pessoas invertem por vezes a ordem natural apresentando o gênero como diferença ou a diferença como gênero e definindo, por exemplo, o pasmo como "excesso de admira- 15 ção" e a convicção como "veemência de concepção". Porquanto nem "excesso" nem "veemência" é o gênero, mas sim a diferença: com efeito, o pasmo é em geral interpretado como sendo uma "admiração excessiva" e a convicção como uma "concepção veemente", de modo que "admiração" e "concepção" são os gêneros, enquanto "excesso" e "veemência" são as diferenças. Acresce que, se "excesso" e "veemência" forem aceitos como gêneros, também 20 as coisas inanimadas estarão convencidas e pasmadas. Porque a veemência e o excesso se encontram numa coisa que é tal de forma veemente e em excesso. Se, portanto, o pasmo é um excesso de admiração, o pasmo se encontrará na admiração, de modo que a admiração estará pasmada! E analo- 25 gamente, a convicção se encontrará na concepção, se é que ela é "veemência de concepção", de modo que a concepção estará convencida. Além disso, o homem que dá uma resposta desse feitio estará, em suma, chamando a veemência de veemente e o excesso de excessivo; pois existem, de fato, convicções veementes: se, pois, a convicção é veemência, haveria uma "vee- 30 mência veemente". E também há pasmos excessivos, de modo que, se o pasmo é um excesso, haveria um "excesso excessivo". Mas nenhuma dessas coisas se admite geralmente, como tampouco se admite que o conhecimento seja alguém que conhece ou que o movimento seja alguma coisa que se move.

Às vezes também se comete o erro grave de colocar uma afecção dentro daquilo que é afetado por ela, como se fosse o seu gênero, como, por exemplo, 35 os que dizem que a imortalidade é a vida eterna: pois a imortalidade parece ser uma certa afecção ou aspecto acidental da vida. Que isto é verdade se tornaria evidente se alguém admitisse que um homem pode deixar de ser mortal e tornar-se imortal; pois ninguém afirmaria que ele assume outra vida, mas que um determinado aspecto ou afecção acidental entram a formar parte da sua vida tal como ela é. Assim, pois, "vida" não é o gênero de 127 a "imortalidade".

Veja-se, também, se ele atribuiu a uma afecção, como gênero, o objeto por ela afetado, definindo, por exemplo, o vento como "ar em movimento". Em termos mais exatos, 5 o vento é um "movimento do ar", pois o mesmo ar persiste quando está em movimento e quando está em repouso. Logo, o vento não é "ar" em absoluto, pois, se assim fosse, também haveria vento quando o ar está em repouso, já que persiste o mesmo ar que formava o vento. E do mesmo modo em outros casos dessa espécie. Mesmo, pois, se devêssemos admitir neste caso que o vento é "ar em movimento", não deveríamos aceitar uma definição desta 10 espécie em se tratando de coisas das quais o gênero não é verdadeiro, mas apenas nos casos em que o gênero proposto fosse um legítimo predicado. Porque em alguns casos, como "lama" ou "neve", não se admite geralmente que seja verdadeiro. Dizem, com efeito, que a neve é "água congelada" e a lama é "terra misturada com umidade", conquanto a neve não seja água 15

nem a lama seja terra, de modo que nenhum dos termos propostos poderia ser o gênero: pois o gênero deve ser verdadeiro de todas as suas espécies. E da mesma forma, tampouco o vinho é "água fermentada", segundo a definição de Empédocles, que o deu como "água fermentada na madeira"[17]; pois o vinho simplesmente não é água de maneira alguma.

[17] Fragmento 81. (N. de W. A. P.)

6

20 Veja-se, além disso, se o termo proposto não é o gênero de coisa nenhuma; pois, nesse caso, é evidente que tampouco é o gênero da espécie mencionada. Examine-se este ponto vendo se os objetos que participam do gênero não diferem especificamente uns dos outros, como, por exemplo, os objetos brancos; pois entre estes não há nenhuma distinção específica, como sempre sucede com as espécies de um gênero, de modo que "branco" não pode ser o 25 gênero de nada.

Veja-se, também, se foi indicado como gênero ou diferença algum aspecto que acompanhe todas as coisas, pois o número de atributos que se aplicam a todas as coisas é relativamente grande: entre eles se contam, por exemplo, o "ser" e a "unidade". Se, pois, nosso adversário propôs "ser" como gênero, evidentemente seria o gê- 30 nero de todas as coisas, uma vez que de tudo se predica: pois o gênero nunca se predica de coisa alguma que não seja sua espécie. Por conseguinte a unidade, entre outras coisas, seria uma espécie de ser.

Daí resultaria, pois, que de todas as coisas das quais se predica o gênero também se predica a espécie, já que "ser" e "unidade" são predicados de absolutamente tudo, ao passo que a predicação da espécie deveria ter um alcance mais reduzido. Se, por outro 35 lado, nosso adversário indicou como diferença algum atributo que se aplica a todas as coisas, evidentemente o campo de predicação da diferença será igual ao do gênero, ou mais amplo do que ele. Porque se o gênero também é um atributo que acompanha todas as coisas, o campo de predicação da diferença será igual ao seu, ou ainda mais amplo se o gênero não se aplica a todas as coisas.

127 b Veja-se, além disso, se a descrição "inerente a S" é aplicada ao gênero proposto em relação à sua espécie, como se diz do "branco" em relação à neve, mostrando assim claramente que esse não pode ser o gênero: porque "verdadeiro de S" é a única fórmula que se aplica ao gênero em relação às suas espécies. Examine-se também se 5 por acaso o gênero não é sinônimo de suas espécies. Pois o gênero sempre se predica sinonimamente das suas espécies.

É também preciso observar, sempre que tanto a espécie como o gênero tenham um contrário, se nosso contendor coloca o melhor dos contrários dentro do pior gênero: pois o resultado seria que a espécie restante se encon- 10 traria no gênero restante, já que os contrários se encontram nos gêneros contrários, de modo que o gênero pior conteria a melhor espécie e o melhor conteria a pior: enquanto a opinião comum é que à espécie melhor corresponde o melhor gênero. Veja-se também se ele colocou a espécie dentro do gênero pior e não do melhor, quando ela se relaciona da mesma maneira com ambos ao mesmo tempo, como,

15 por exemplo, se ele definiu a "alma" como uma "forma de movimento" ou "uma forma de coisa que se move". Pois se acredita geralmente que a própria alma é um princípio tanto de repouso como de movimento, de modo que, se o repouso é o melhor dos dois, esse é o gênero em que deveria ter sido colocada a alma.

Deve-se julgar também por meio dos graus maiores e menores: ao refutar um ponto de vista, examine-se se o gênero admite um grau maior, ao passo que nem a própria espécie o admite, 20 nem qualquer termo que se denomine de acordo com ela: por exemplo, se a virtude admite um grau maior, também o admitem a justiça e o homem justo: pois se diz que um homem é "mais justo do que outro". Se, por conseguinte, o gênero proposto admite um grau maior, ao passo que nem a própria espécie nem qualquer termo denominado de acordo com ela o admitem, 25 o que se havia proposto como gênero não pode ser tal.

Por outro lado, se o que mais geralmente ou por igualdade de vozes se supõe seja o gênero não é tal, tampouco o é o gênero proposto. O tópico ou lugar em questão é útil especialmente nos casos em que a espécie parece ter vários predicados na categoria de essência e não se fez nenhuma distinção entre eles, de modo que não podemos dizer qual deles é o gênero; 30 por exemplo, tanto "dor" como a "concepção de um menosprezo" se consideram geralmente como predicando-se de "cólera" na categoria de essência, pois o homem irado ao mesmo tempo experimenta dor e se julga menosprezado. A mesma forma de investigação pode também aplicar-se ao caso da espécie, comparando-a com algumas outras espécies, pois, se aquela que mais geralmente ou em 35 geral se acredita que se encontre no gênero proposto não se encontrar nele, é evidente que tampouco a espécie proposta pode encontrar-se ali.

Ao refutar uma opinião, portanto, deve-se seguir a regra conforme foi exposta. Ao defender ou justificar, por outro lado, de nada valerá a regra ou lugar que manda verificar se tanto o gênero proposto como a espécie admi- 128 a tem um grau maior: pois, mesmo que ambos o admitam, ainda é possível que um não seja o gênero do outro. Por exemplo, tanto "belo" como "branco" admitem um grau maior, e nenhum deles é o gênero do outro. Por outro 5 lado, a comparação dos gêneros e das espécies entre si tem sua utilidade: supondo-se, por exemplo, que A e B tenham igual direito ao título de gênero, então, se um deles é um gênero, o outro também o é. E do mesmo modo, se é um gênero o que tem menos razões para sê-lo, também o é o que mais razões tem para isso; por exemplo, se "capacidade" tem mais razões do que "virtude" para ser o gênero do domínio próprio e "virtude" é o gênero deste, também o é "capacidade". As mesmas observações valem também para o 10 caso das espécies. Supondo-se, por exemplo, que A e B têm iguais razões para ser uma espécie do gênero em questão e se um deles é uma espécie, também o é o outro; e se é uma espécie aquilo que menos geralmente se pensa que o seja, também o será aquilo que mais geralmente se considera tal.

Além disso, para estabelecer um ponto de vista, deve-se examinar se o gênero se predica na categoria de essência daquelas coisas de que foi proposto como gênero, supondo-se que 15 se tenham apresentado não uma única espécie, mas diversas, pois então evidentemente será o gênero. Se, por outro lado, se apresentar uma só espécie, deve-se ver se o gênero se predica também de outras espécies na catego-

ria de essência; pois daí resultará também que ele se predica de diferentes espécies.

20 Como algumas pessoas pensam que a diferença também é um predicado das várias espécies na categoria de essência, deve-se distinguir o gênero da diferença recorrendo aos princípios elementares anteriormente mencionados: (*a*) que o gênero tem um campo de predicação mais amplo do que a diferença; (*b*) que ao apresentar a essência de uma coisa é mais adequado indicar o gênero do que a diferença; pois quem 25 diz que o "homem" é um "animal" manifesta melhor o que e o homem do que aquele que o descreve como "uma coisa que caminha"; e também (*c*) que a diferença sempre significa uma qualidade do gênero, enquanto o contrário não é verdade: pois quem diz "algo que caminha" descreve um animal que possui uma determinada qualidade, enquanto o que diz "animal" não descreve uma coisa que caminha dotada de certa qualidade.

30 É desta maneira, pois, que a diferença deve ser distinguida do gênero. Ora, visto ser opinião geral que se o que é músico possui, enquanto músico, uma certa forma de conhecimento, então a "música" é uma espécie particular de "conhecimento"; e também que o que caminha se move ao caminhar, então o "caminhar" é uma espécie particular de "movimento"; deve-se examinar desta mesma maneira todo gênero em que se deseje estabelecer a existência de alguma coisa; por exemplo, se desejamos provar que "conhecimento" é uma forma de "convicção", é 35 preciso ver se o que conhece, no próprio ato de conhecer, fica convencido; pois nesse caso é evidente que o conhecimento seria uma espécie particular de convicção. Deve-se proceder do mesmo modo com respeito aos demais casos desta classe.

Finalmente, visto ser difícil distinguir aquilo que sempre acompanha uma coisa e não é conversível com ela do seu gênero, se A segue universalmente B enquanto B não segue A universalmente — como, por exemplo, 128 b "repouso" acompanha sempre uma "calma" e "divisibilidade" segue o "número", porém não inversamente (pois o divisível nem sempre é um número, nem o repouso é sempre uma calma) —, ao tratar dessas coisas podemos admitir nós mesmos que aquela que sempre acompanha a outra é o gênero, sempre que a outra não seja conversível com ela; se, por outro lado, 5 é o outro que avança esta proposição, não devemos aceitá-la universalmente. A isto pode-se objetar que o "não-ser" acompanha sempre o que se está gerando (pois o que se está gerando não é ainda), e não é conversível com ele (pois o que não é nem sempre se está gerando); e, no entanto, "não-ser" não é o gênero de "gerar-se": pois o "não-ser" não tem absolutamente espécie alguma.

As questões referentes ao gênero 10 devem, pois, ser investigadas das maneiras que acabamos de descrever.

LIVRO V

1

14 A questão sôbre se o atributo que se afirmou é ou não é uma propriedade deve ser examinada de acordo com os métodos seguintes.

Toda "propriedade" expressa sempre é ou essencial e permanente, ou relativa e temporária; por exemplo, é uma "propriedade essencial" do homem o ser "por natureza um animal civilizado"; e uma "propriedade relativa" é como a da alma para com o corpo, a saber: que uma seja apta para comandar e o outro para obedecer; uma "propriedade permanente" é 20 como a propriedade inerente a Deus, de ser "um ser vivente imortal"; e uma "propriedade temporária" é como aquela que pertence a qualquer homem particular, de "caminhar no ginásio".

(A formulação "relativa" de uma propriedade dá lugar a dois ou quatro problemas. Porque, se nosso contendor ao mesmo tempo afirma essa propriedade de uma coisa e a nega de outra, surgem apenas dois problemas: como, por exemplo, se ele afirmasse que é 25 propriedade do homem, em relação ao cavalo, a de ser bípede: porque se poderia tentar demonstrar tanto que o homem não é um bípede como que o cavalo é um bípede: de ambas essas maneiras a propriedade seria refutada. Se, pelo contrário, ele afirma, respectivamente, um de dois atributos de cada uma de duas coisas, e o nega, em cada caso, da outra, haverá quatro problemas: como, por exemplo, se ele afirmasse que é uma propriedade do homem em relação ao cavalo a de ser o 30 primeiro um bípede e o segundo um quadrúpede. Pois nesse caso é possível tentar demonstrar tanto que o homem não é naturalmente um bípede e que ele é um quadrúpede, como também que o cavalo é um bípede e que ele não é um quadrúpede. Se conseguirmos demonstrar qualquer destas coisas, o atributo proposto estará refutado.)[18]

Uma propriedade "essencial" é a que se afirma de uma coisa em compa- 35 ração com tudo mais e que distingue a referida coisa de todas as outras, como "um ser vivente mortal, capaz de receber conhecimento", no caso do homem. Uma propriedade "relativa" é aquela que distingue o seu sujeito não de todas as demais coisas, mas apenas de uma coisa particular definida, como a propriedade que a virtude possui em comparação com o conhecimento, a saber: a de se produzir naturalmente a primeira em mais de uma faculdade, enquanto o segundo só se produz na faculdade da razão e naqueles que possuem uma faculdade raciocinante. Uma propriedade "permanente" é 129 a aquela que é verdadeira em todas as ocasiões e nunca falta, como "ser composta de alma e corpo" no caso de uma criatura vivente. Uma propriedade "temporária" é aquela que só é verdadeira numa ocasião particular e não

[18] Parece ter havido uma transposição deste parágrafo, que deveria colocar-se entre o quinto e o sexto do capítulo. (N. do T.)

acompanha sempre necessariamente o sujeito, como ao dizer-se de um homem particular que ele está passeando na praça do mercado.

Enunciar uma propriedade "relativamente" a outra coisa significa expressar a diferença que existe entre elas, tal como se dá universalmente e sempre, ou geralmente e na maioria dos casos: assim, uma diferença que se dá universalmente sempre é, por exemplo, aquela que o homem possui em comparação com o cavalo, a saber: a de ser um bípede, pois o homem é sempre e em todos os casos um bípede, ao passo que o cavalo jamais e em caso algum é um bípede. Por outro lado, uma diferença que se dá geralmente e na maioria dos casos é, por exemplo, aquela que a faculdade da razão possui em comparação com a do desejo e da emoção, e que consiste em comandar a primeira, enquanto a segunda obedece: porque a faculdade racional nem sempre comanda, mas às vezes também é comandada, nem a do desejo e da emoção é sempre comandada, mas às vezes também assume o comando, sempre que a alma de um homem é viciosa.

Das "propriedades", as mais "discutíveis" são a essencial e permanente e a relativa. Com efeito, uma propriedade relativa dá origem, como dissemos atrás[19], a várias questões: pois necessariamente as questões suscitadas por elas são duas ou quatro, e os argumentos em relação a estas são vários. Uma propriedade essencial ou permanente pode-se discutir em relação a muitas coisas, ou se pode observar com referência a muitos períodos de tempo: se "essencial", deve-se discuti-la em comparação com muitas coisas, pois a propriedade necessariamente pertencerá ao seu sujeito em comparação com cada coisa individual existente; de modo que, se o sujeito não é diferenciado por ela com respeito a qualquer outra coisa, a propriedade não foi proposta de maneira correta. E uma propriedade permanente deve ser observada em relação a muitos períodos de tempo; porque, se ela não pertence, não pertenceu ou não pertencerá ao seu sujeito, não será uma propriedade. Por outro lado, sobre uma propriedade temporária não indagamos senão com referência ao tempo chamado "presente", e por isso os argumentos relativos a ela não são muitos; ao passo que uma questão "discutível" é aquela no tocante à qual se podem suscitar argumentos não só numerosos como válidos.

A chamada propriedade "relativa", pois, deve ser examinada por meio dos tópicos referentes ao acidente, a fim de ver se ela pertence a uma coisa e não a outra; as propriedades permanentes e essenciais, por seu lado, devem ser investigadas de acordo com os métodos seguintes.

[19] 128 b 22. (N. de W. A. P.)

2

129 b Primeiro, veja-se se a propriedade foi ou não formulada corretamente. Da formulação correta ou incorreta, um dos testes consiste em ver se os termos em que é expressa a propriedade são ou não são mais inteligíveis — para fins de refutação, se não são tais, e para fins construtivos, se o são.

Um teste de que os termos não são mais inteligíveis consiste em ver se a propriedade que o adversário propôs é totalmente mais ininteligível do que o

sujeito de que se afirmou a propriedade, pois em tal caso esta não terá sido formulada corretamente. Porque o fim com que se estabelece uma propriedade é torná-la inteligível: portanto, os termos em que é expressa devem ser mais inteligíveis, de modo que se possa concebê-la de maneira mais adequada; por exemplo, quem diz que é uma propriedade do fogo o "ter uma semelhança muito estreita com a alma" usa o termo "alma", que é menos inteligível do que "fogo" (pois sabemos melhor o que é o fogo do que o que é a alma), e por isso "uma semelhança muito estreita com a alma" não seria a formulação correta de uma propriedade do fogo.

Outro teste é ver se a atribuição de A (propriedade) a B (sujeito) é menos inteligível, pois não apenas a propriedade deve ser mais inteligível do que o seu sujeito, mas também deve ser algo cuja atribuição a esse sujeito particular seja mais inteligível. Com efeito, quem não sabe em absoluto se esse é um atributo do sujeito particular, não saberá tampouco se pertence exclusivamente a ele, de modo que, num caso como no outro, o seu caráter como propriedade é obscuro. Assim, por exemplo, quem afirma que é uma propriedade do fogo o ser "o elemento primário em que se encontra naturalmente a alma" introduz uma questão que é menos inteligível do que "fogo", a saber: se a alma se encontra nele, e se aí se encontra primariamente; e, por conseguinte, ser "o elemento primário em que se encontra naturalmente a alma" não pode ser a expressão correta de uma propriedade do fogo.

Para fins construtivos, ao contrário, veja-se se os termos, com que se expressa a propriedade são mais inteligíveis, e se o são de cada um dos modos mencionados acima. Porque então a propriedade terá sido corretamente expressa a esse respeito: pois dos argumentos construtivos corretamente formulados, alguns se mostrarão corretos apenas a esse respeito, enquanto outros o serão de maneira absoluta e sem qualificação. Assim, por exemplo, o homem que disse que a "posse da sensação" é uma propriedade de "animal" não só usou termos mais inteligíveis como também tornou a propriedade mais inteligível em cada um dos sentidos apontados acima; de modo que "possuir sensação" seria, a esse respeito, a expressão correta de uma propriedade de "animal".

A seguir, para fins de refutação, veja-se se algum dos termos empregados na formulação da propriedade se usa em mais de um sentido, ou se a expressão inteira significa mais de uma coisa. Porque, se assim for, a propriedade não terá sido formulada corretamente. Assim, por exemplo, visto que a expressão "ser senciente" tem mais de um significado, a saber: (1) possuir sensação, e (2) fazer uso da sensação, "ser naturalmente senciente" não poderia ser a formulação correta de uma propriedade de "animal". A razão pela qual o termo usado, ou a expressão inteira que significa a propriedade, não deve comportar mais de um sentido é que uma expressão ambígua torna obscuro o objeto descrito, e o homem que procura argumentar fica em dúvida sobre qual dos vários sentidos possíveis corresponde à expressão, e isso não se pode admitir, já que o fim da formulação da propriedade é que possa entender-se. Além disso, os que formulam uma propriedade dessa maneira serão inevitavelmente refutados sempre que alguém dirigir o seu silogismo àquele dos vários significados do termo que não for consentâneo.

Para fins construtivos, por outro lado, veja-se se todos os termos e também a expressão tomada como um

todo não comportam mais de um sentido; pois, se assim for, a propriedade terá sido corretamente formulada a esse respeito. Por exemplo: visto que "corpo" não tem vários significados, nem "o mais rápido em mover-se para cima no espaço", nem tampouco a expressão inteira obtida pela união destas duas coisas, seria correto, a este respeito, dizer que é uma propriedade do fogo o ser o "corpo mais rápido em mover-se para cima no espaço".

15 A seguir, com propósitos destrutivos veja-se se o sujeito a que o adversário atribui a propriedade se usa em mais de um sentido e não se fez nenhuma distinção com respeito a qual desses sentidos se atribui a propriedade: pois nesse caso a propriedade não terá sido corretamente formulada. As razões disto são perfeitamente claras pelo que ficou dito acima[20], já que forçosamente se chegará às mesmas conseqüências. Assim, por exemplo, visto 20 que "o conhecimento disto" significa muitas coisas — a saber, (1) a posse de conhecimento pela coisa em apreço, (2) o uso de seu conhecimento por ela, (3) a existência de conhecimento a seu respeito, (4) o uso do conhecimento a seu respeito —, nenhuma propriedade do "conhecimento disto" seria formulada corretamente a não ser que o adversário declarasse a respeito de qual destes significados está formulando a propriedade. Para fins construtivos, devemos ver se o termo de que 25 estamos formulando a propriedade não comporta vários sentidos e é uno e simples: pois então a propriedade terá sido corretamente formulada a esse respeito. Assim, por exemplo, visto que "homem" é usado num sentido só, "animal naturalmente civilizado" seria corretamente formulado como uma propriedade de homem.

[20] 129 b 7. (N. de W. A. P.)

A seguir, a fim de rebater ou destruir uma asserção, veja-se se o mesmo 30 termo foi repetido na propriedade. Pois os argumentadores muitas vezes fazem isso sem o perceber, tanto ao formular "propriedades" como ao estabelecer "definições"; mas uma propriedade em que aconteceu tal coisa não foi formulada corretamente, pois a repetição confunde o ouvinte, e assim inevitavelmente o significado se torna obscuro, além de se pensar que tais pessoas não sabem o que dizem. A repetição do mesmo termo sói acontecer de duas 35 maneiras: uma delas é quando alguém usa repetidamente a mesma palavra, como sucederia se ele propusesse, como propriedade do fogo, "o corpo que é o mais rarefeito de todos os corpos" (pois aqui repetiu a palavra "corpo"); a segunda é quando se substituem palavras pelas suas definições, como aconteceria se alguém apresen- 130 b tasse como uma propriedade da terra "a substância que, por sua natureza, é de todos os corpos aquele que mais facilmente é levado para baixo no espaço", e depois substituísse a palavra "corpos" por "substâncias de tal e tal espécie": porquanto "corpo" e "uma substância de tal e tal espécie" significam uma só e a mesma coisa. Assim, o nosso homem teria repetido a palavra "substância" e, por conseguinte, nenhuma das propriedades seria corretamente formulada. Para 5 fins construtivos, ao contrário, é preciso evitar sempre a repetição do mesmo termo, pois então a propriedade terá sido corretamente formulada a esse respeito. Assim, por exemplo, como quem propôs "animal capaz de receber conhecimento" como uma propriedade do homem evitou repetir várias vêzes o 10 mesmo termo, a esse respeito a propriedade terá sido corretamente formulada.

Depois disso, para fins de refutação,

veja-se se o adversário incluiu na enunciação da propriedade algum termo que seja um atributo essencial. Porque um termo que não distingue o seu sujeito de outras coisas é inútil, e distinguir é ofício próprio da linguagem das "propriedades", como também o é 15 da linguagem das "definições". No caso em apreço, portanto, a propriedade não terá sido corretamente formulada. Por exemplo, quem diz que é uma propriedade do conhecimento o ser uma "concepção incontrovertível por via de argumentação, devido à sua unidade", usa na enunciação da propriedade um termo dessa espécie, a saber: "unidade", que é um atributo universal; e por isso mesmo a propriedade do conhecimento não pode ter sido corretamente formulada. Para fins construtivos, pelo contrário, trate-se de evitar qualquer termo que seja comum a tudo e de usar um termo que distinga o sujeito de alguma coisa: pois nesse caso a propriedade terá sido, a esse 20 respeito, corretamente formulada. Assim, por exemplo, como quem diz que é uma propriedade da "criatura vivente" o "possuir uma alma" não usa nenhum termo que seja comum a todas as coisas, é, a esse respeito, correto formular a "posse de uma alma" como sendo uma propriedade da "criatura vivente".

A seguir, a fim de refutar ou demolir uma opinião, veja-se se ele propõe mais de uma propriedade da mesma coisa sem advertência prévia de que o está fazendo; pois nesse caso a propriedade não terá sido corretamente 25 formulada. Com efeito, assim como no caso da definição não se deve fazer nenhum acréscimo à expressão que indica a essência, também no caso das propriedades não se deve propor nada mais além da expressão que constitui a propriedade mencionada. Por exemplo: o homem que afirma ser uma propriedade do fogo o ser "o corpo mais rarefeito e mais leve" expressa 30 mais de uma propriedade (pois cada um destes termos é um predicado verdadeiro tão-somente do fogo); por isso, não pode ser uma propriedade corretamente formulada do fogo o ser "o mais rarefeito e mais leve dos corpos". A fim de assentar um ponto de vista, por outro lado, evite-se apresentar mais de uma propriedade da mesma coisa, limitando-se a uma só: pois assim a propriedade terá sido corretamente formulada a esse respeito. Por exemplo, o 35 homem que diz ser uma propriedade do líquido o "ser um corpo adaptável a todas as formas" apresenta como propriedade do líquido um caráter único e não vários, de modo que a propriedade de "líquido" é, a esse respeito, corretamente formulada.

3

Veja-se também, com vistas na refutação, se ele empregou o próprio sujeito cuja propriedade está formulando, ou alguma de suas espécies: pois nesse caso a propriedade não terá sido corre- 131a tamente formulada. Porque a propriedade é formulada a fim de que as pessoas possam entender; ora, o sujeito em si mesmo continua tão ininteligível quanto era no começo, ao passo que qualquer de suas espécies lhe é posterior e, portanto, não é mais inteligível do que ele. Logo, não é possível entender nada mais quando se usam esses termos. Por exemplo: quem diz que é uma propriedade de "animal" o ser "a substância a que pertence 'homem' 5 como espécie" emprega uma dessas

espécies, e por conseguinte a propriedade não pode ter sido corretamente formulada. Para fins construtivos, ao contrário, procure-se evitar a introdução quer do próprio sujeito, quer de uma de suas espécies, pois assim a propriedade terá sido, a esse respeito, corretamente formulada. Por exemplo, o homem que enunciou como propriedade de uma criatura vivente o ser "composta de alma e corpo" evitou introduzir entre os demais termos tanto o próprio sujeito como qualquer de suas espécies, e, por conseguinte, a propriedade de "criatura vivente" foi corretamente formulada.

A seguir, com o propósito de refutar, veja-se se ele enunciou como propriedade alguma coisa que nem sempre acompanha o sujeito, mas às vezes deixa de ser sua propriedade; pois nesse caso a propriedade não terá sido corretamente formulada. Com efeito, a conseqüência disso será não haver nenhuma necessidade de que o nome do sujeito seja também verdadeiro de qualquer coisa à qual verificarmos que pertence tal atributo, nem tampouco de que o nome do sujeito seja falso de qualquer coisa a que ele não pertencer. Além disso, mesmo depois que o adversário formulou a propriedade não ficará claro se esta realmente lhe pertence, visto tratar-se de uma espécie de atributo que pode faltar: e, assim, a propriedade não será evidente. Por exemplo, quem diz ser propriedade de animal "mover-se às vezes e outras vezes ficar imóvel" formula o tipo de propriedade que às vezes não é propriedade, de forma que esta não pode ter sido corretamente formulada. Para fins construtivos, por outro lado, é preciso propor alguma coisa que deva ser sempre e necessariamente uma propriedade: pois então esta terá sido corretamente formulada a esse respeito. Assim, por exemplo, o homem que afirma ser uma propriedade da virtude o ser "aquilo que torna bom o seu possuidor" apresenta como propriedade algo que sempre acompanha o seu sujeito, de modo que a propriedade da virtude foi, a esse respeito, corretamente formulada.

A seguir, para fins de refutação, devemos ver se ao apresentar uma propriedade do momento atual ou presente ele se esqueceu de avisar explicitamente que está se referindo a uma propriedade do momento atual; pois, do contrário, a propriedade não terá sido corretamente formulada. Porque, em primeiro lugar, todo procedimento que não seja costumeiro requer sempre uma advertência preliminar explícita; e é procedimento habitual de tôda a gente apresentar como propriedade algum atributo que acompanhe sempre o seu sujeito. Em segundo lugar, o homem que se esquece de avisar explicitamente que é a propriedade do momento atual que pretende formular está sendo obscuro, e nunca se deve dar ocasião a críticas desfavoráveis. Assim, por exemplo, quem afirma ser propriedade de um determinado homem o "estar sentado com Fulano" expressa a propriedade do momento atual e, portanto, não pode ter formulado corretamente a propriedade, visto que a descreveu sem nenhuma advertência prévia. Para fins construtivos, por outra parte, tenha-se o cuidado, ao expressar a propriedade do momento atual, de avisar previamente que se trata de uma propriedade do momento atual: pois só assim a propriedade terá sido corretamente formulada a esse respeito. O homem que diz, por exemplo, ser propriedade de um indivíduo particular o "estar caminhando agora" faz essa distinção no seu asserto, e, por conseguinte, a propriedade é corretamente formulada.

A seguir, para o fim de rebater um

20 ponto de vista, veja-se se o adversário expressou uma propriedade de tal índole que sua adequação ao sujeito não seja evidente a não ser pela sensação, visto que em tal caso a propriedade não foi corretamente formulada. Pois a verdade é que todo atributo sensível, uma vez retirado da esfera da sensação, torna-se incerto e não é claro que ele continue a pertencer ao seu sujeito, pelo fato de ser evidenciado unicamente pela sensação. Este princípio 25 será verdadeiro no caso de todo atributo que não acompanhe sempre e necessariamente o seu sujeito. Assim, por exemplo, quem declara que é uma propriedade do Sol o ser "a mais brilhante estrela que se move acima da Terra" usa, ao descrever a propriedade, uma expressão desse tipo, a saber: "mover-se acima da Terra", a qual é evidenciada pela sensação. Por isso mesmo a propriedade não pode ter sido corretamente formulada, pois será incerto, depois que o Sol se põe, se ele 30 continua a mover-se acima da Terra, uma vez que durante esse período nos falta a sensação. Para fins construtivos, é preciso tomar o cuidado de expressar uma propriedade que não seja óbvia à sensação, ou, se ela for sensível, que evidentemente pertença por necessidade ao sujeito, pois então a propriedade terá sido corretamente formulada a esse respeito. Assim, por exemplo, quem afirma que é propriedade de uma superfície o ser "a coisa primeira que recebe a cor" introduz no predicado uma qualidade sensível, "re- 35 ceber a cor", mas, apesar disso, uma qualidade que manifestamente sempre pertence ao seu sujeito; portanto, a propriedade de "superfície" foi, a esse respeito, corretamente formulada.

Igualmente, para fins de refutação, veja-se se ele apresentou a definição como sendo uma propriedade, pois nesse caso a propriedade não terá sido corretamente formulada, visto que a propriedade de uma coisa não deve 132a manifestar a sua essência. Assim, por exemplo, quem afirma ser propriedade do homem o ser "um animal bípede que caminha" apresenta uma propriedade que significa a essência do homem, de modo que essa propriedade não pode ter sido corretamente formulada. Para fins construtivos, ao contrário, deve-se cuidar de que a propriedade expressa forme um predicado conversível com o seu sujeito, sem, contudo, significar a sua essência; pois assim a propriedade terá sido, a esse 5 respeito, corretamente formulada. Por exemplo, quem diz que é uma propriedade do homem o ser um "animal naturalmente civilizado" expressa a propriedade de modo que seja conversível com o seu sujeito, sem, contudo, significar a sua essência, de modo que a propriedade de "homem" é, a esse respeito, corretamente formulada.

No propósito de refutar veja-se, 10 também, se ele expressou a propriedade sem haver colocado o sujeito dentro de sua essência. Porquanto nas propriedades, assim como nas definições, o primeiro termo a ser expresso deve ser o gênero e o resto acrescentado imediatamente a este, distinguindo o seu sujeito das demais coisas. Portanto, a propriedade que não é expressa desta maneira não pode ter sido corretamente formulada. Assim, 15 por exemplo, o homem que diz ser propriedade de uma criatura vivente o "possuir uma alma" não colocou "criatura vivente" dentro da sua essência, e por isso a propriedade de uma criatura vivente não pode ter sido corretamente formulada. Para fins construtivos, por outro lado, deve-se primeiro colocar dentro da sua essência o sujeito cuja propriedade está sendo apresentada, e acrescentar então

o resto: desse modo, a propriedade terá sido corretamente formulada. Quem afirmar, por exemplo, que é propriedade do homem o "ser um animal capaz de receber conhecimento" terá expresso a propriedade depois de colocar o sujeito dentro da sua essência, e assim a propriedade de "homem" terá sido corretamente formulada a esse respeito.

4

A investigação sobre se a propriedade foi ou não corretamente formulada deve, pois, ser conduzida pelos meios que apontamos. Por outro lado, a questão sobre se aquilo que se afirma é uma propriedade ou não o é em absoluto deve ser examinada de acordo com os pontos de vista que vamos expor agora. Os tópicos que estabelecem de maneira absoluta que a propriedade foi corretamente formulada serão os mesmos que fazem dela uma autêntica propriedade. Portanto, adotaremos para estes últimos o mesmo método de exposição.

Em primeiro lugar, pois, para fins de refutação, veja-se cada sujeito de que o contendor afirmou a propriedade, observando, por exemplo, se ela não pertence em absoluto a nenhum deles, ou se não é verdadeira deles sob esse aspecto particular, ou se não é uma propriedade de cada um deles com respeito ao caráter do qual se expressou a propriedade; pois, em qualquer desses casos, o que se afirmou como propriedade não será tal. Assim, por exemplo, como não é verdadeiro dizer que um geômetra "não pode ser enganado por um argumento" (pois um geômetra pode enganar-se quando a sua figura foi mal traçada), não pode ser uma propriedade do homem de ciência o não se deixar enganar por um argumento. Para fins construtivos, por outro lado, veja-se se a propriedade proposta é verdadeira em todos os casos, e verdadeira sob esse aspecto particular; pois então o que se negou fosse uma propriedade será uma propriedade. Assim, por exemplo, como a descrição "um animal capaz de receber conhecimento" é verdadeira de todo homem, e verdadeira dele enquanto homem, será uma propriedade do homem o ser "um animal capaz de receber conhecimento" (Este tópico significa: para fins de refutação, deve-se ver se a descrição não é verdadeira daquilo de que é verdadeiro o nome, ou se o nome não é verdadeiro daquilo de que é verdadeira a descrição; para fins construtivos, ao contrário, deve-se cuidar que a descrição também se predique daquilo de que se predica o nome, e que o nome também se predique daquilo de que se predica a descrição.)

Também é preciso ver, a fim de refutar alguma coisa, se a descrição não se aplica àquilo a que se aplica o nome e se o nome não se aplica àquilo a que se aplica a descrição, pois, nesse caso, o que se apresentou como propriedade não será uma propriedade. Assim, por exemplo, como a descrição "um ser vivente que participa do conhecimento" é verdadeira de Deus, enquanto "homem" não se predica de Deus, o ser "um ser vivente que participa do conhecimento" não pode ser um predicado do homem. Por outro lado, quando se pretende estabelecer um ponto de vista, é preciso cuidar que o nome também se predique daquilo de que se predica a descrição, e que a descrição se predique daquilo de que se predica o nome. Pois então o que se

afirma não ser uma propriedade será uma propriedade. Por exemplo, o predicado "criatura viva" se aplica com verdade àquilo de que é verdadeiro o "possuir uma alma", e o "possuir uma alma" é verdadeiro daquilo a que se aplica com verdade o predicado "criatura viva"; logo, "possuir uma alma" será uma propriedade de "criatura viva".

A seguir, para fins de refutação, 20 veja-se se o adversário apresentou um sujeito como propriedade daquilo que é descrito como estando "no sujeito"; pois, nesse caso, o que ele afirmou ser uma propriedade não será uma propriedade. Assim, por exemplo, como quem propõe "fogo" como propriedade do "corpo que tem as partículas mais rarefeitas" apresenta o sujeito como uma propriedade do seu próprio predicado, "fogo" não pode ser uma propriedade do "corpo que possui as partículas mais rarefeitas". A razão pela qual o sujeito não pode ser uma propriedade daquilo que nele se encon- 25 tra é que, se assim fosse, a mesma coisa seria propriedade de várias coisas especificamente distintas. Porquanto a mesma coisa possui um número considerável de predicados especificamente distintos que pertencem exclusivamente a ela, e se apresentarmos a propriedade dessa forma, o sujeito se predicará de todos eles. Para fins construtivos, deve-se ver se o que é apresentado como propriedade do su- 30 jeito se encontra neste: pois então o que o adversário afirmou não ser uma propriedade será uma propriedade, se se predicar somente das coisas de que se afirma ser uma propriedade. Assim, por exemplo, quem afirma ser uma propriedade da "terra" o ser "especificamente o corpo mais pesado" apresenta como propriedade do sujeito alguma coisa que se diz pertencer exclusivamente ao sujeito em questão e dele se predica da maneira pela qual é predicada uma propriedade; de modo que a propriedade da terra terá sido corretamente enunciada.

E igualmente, para fins de refutação, 35 veja-se se ele apresentou a propriedade como alguma coisa de que participa o sujeito; pois nesse caso o que foi apresentado como propriedade não será uma propriedade. Com efeito, um atributo de que o sujeito participa é parte 133 a constituinte da sua essência; e um atributo desse tipo seria uma diferença pertinente a alguma espécie determinada. Por exemplo, como quem diz que "caminhar com dois pés" é uma propriedade do homem apresenta a propriedade como alguma coisa de que participa o sujeito, "caminhar com 5 dois pés" não pode ser uma propriedade de "homem". Para fins construtivos, por outro lado, evite-se apresentar a propriedade como alguma coisa de que o sujeito participa, ou que expresse a sua essência, embora o sujeito seja conversível com ela: pois então o que o adversário afirmou não ser uma propriedade será uma propriedade. Assim, por exemplo, quem diz que ser "naturalmente senciente" é uma propriedade de "animal" não apresenta a propriedade nem como alguma coisa de que o sujeito participa, nem como algo que expressa a sua essência, embora o 10 sujeito se predique conversivelmente com ela; e, por conseguinte, ser "naturalmente senciente" será uma propriedade de animal.

E também, para fins de refutação, veja-se se a propriedade não pode pertencer simultaneamente, mas deve pertencer ou como posterior, ou como anterior ao atributo descrito pelo nome; pois nesse caso o que se afirmou ser uma propriedade não o será — ou nunca, ou nem sempre. Assim, por 15 exemplo, como é possível que o atributo "estar atravessando a praça do

mercado" pertença a um objeto como anterior ou posterior ao atributo "homem", "estar atravessando a praça do mercado" não pode ser uma propriedade de "homem" — ou nunca, ou nem sempre. Para fins construtivos, por outro lado, é preciso ver se o predicado pertence sempre e por necessidade simultaneamente ao sujeito, sem ser nem uma definição, nem uma dife- 20 rença: pois então o que o outro afirmou não ser uma propriedade será uma propriedade. Assim, por exemplo, o atributo "animal capaz de receber conhecimento" sempre e por necessidade pertence simultaneamente com o atributo "homem" ao sujeito, sem ser nem uma diferença, nem uma definição de seu sujeito; e, por conseguinte, "animal capaz de receber conhecimento" será uma propriedade de "homem".

A fim de refutar um ponto de vista, veja-se também se a mesma coisa deixa de ser uma propriedade de coisas 25 que são idênticas ao sujeito, na medida em que são idênticas: pois nesse caso o que se afirmou ser uma propriedade não será uma propriedade. Assim, por exemplo, como não é propriedade de um "objeto adequado de busca" o "parecer bom a certas pessoas", tampouco poderá ser esta uma propriedade do "desejável", pois "objeto adequado de busca" e "desejável" significam a mesma coisa. Para fins construtivos, por outro lado, veja-se se a mesma coisa é propriedade de algo mais que seja idêntico ao sujeito, na medida em que é idêntico. Pois, nesse caso, o que 30 se afirmou não ser uma propriedade será uma propriedade. Assim, por exemplo, como se diz que é propriedade de um homem, na medida em que é um homem, o "possuir uma alma tripartida", também será propriedade de um mortal, na medida em que é um mortal, o "possuir uma alma tripartida". Este tópico é também útil ao tratar-se do acidente, uma vez que os mesmos atributos devem ou pertencer ou não pertencer às mesmas coisas na medida em que são as mesmas.

35 Igualmente, para fins de refutação, veja-se se a propriedade de coisas que são idênticas em espécie ao sujeito nem sempre é idêntica em espécie à propriedade alegada; porque, nesse 133 b caso, tampouco o será a que se afirma ser propriedade do sujeito em apreço. Assim, por exemplo, na medida em que um homem e um cavalo são idênticos em espécie, e nem sempre é propriedade de um cavalo levantar-se por sua própria iniciativa, não poderia ser propriedade de um homem o mover-se por sua própria iniciativa, porquanto levantar-se e mover-se por 5 sua própria iniciativa são idênticos em espécie pelo fato de pertencerem a cada um deles na medida em que ambos são "animais". Para fins construtivos, por outro lado, é preciso ver se, das coisas que são idênticas em espécie ao sujeito, a propriedade que é idêntica à propriedade alegada é sempre verdadeira: pois nesse caso o que se afirma não ser uma propriedade será uma propriedade. Assim, por exemplo, visto que ser "um bípede que caminha" é uma propriedade do homem, também será propriedade da 10 ave o ser "um bípede voador": pois cada um destes é idêntico em espécie, na medida em que um par tem a identidade de espécies que se incluem no mesmo gênero, pertencendo ambas ao gênero "animal", enquanto o outro par tem a identidade de diferença do mesmo gênero, a saber: "animal". Este tópico é enganoso sempre que uma das propriedades mencionadas pertence a uma espécie exclusivamente enquanto a outra pertence a muitas, como "quadrúpede que caminha".

15 Como "o mesmo" e "diferente" são termos que se usam em diversos senti-

dos, é coisa trabalhosa enunciar a um perguntador sofístico uma propriedade que pertence exclusivamente a uma dada coisa. Porque o atributo que pertence a alguma coisa qualificada por um acidente também pertencerá ao acidente tomado em conjunto com o sujeito ao qual qualifica: por exemplo, um atributo que pertence a "homem" 20 pertencerá também a "homem branco", se tal houver, e o que pertence a "homem branco" também pertencerá a "homem". Poder-se-ia, pois, fazer críticas capciosas à maioria das propriedades, apresentando o sujeito como sendo uma coisa em si mesmo e outra coisa quando acompanhado de seu acidente, dizendo, por exemplo, que "homem" é uma coisa e "homem branco" é outra, e representando, além 25 disso, como diferentes um certo estado e o que se denomina de acordo com esse estado. Pois um atributo pertence de igual maneira ao estado e ao que recebe seu nome desse estado, e o que pertence ao que recebe seu nome de um estado pertencerá também ao próprio estado: por exemplo, como a condição do cientista é denominada de acordo com a sua ciência, não poderia ser uma propriedade da "ciência" o ser "incontrovertível por meio de um argumento", pois se assim fosse o cientista também seria incontrovertível por 30 meio de um argumento. Para fins construtivos, no entanto, deve-se dizer que o sujeito de um acidente não difere absolutamente do acidente tomado em combinação com o seu sujeito, embora se chame a isso "outra" coisa porque o modo de ser dos dois é diferente: pois não é a mesma coisa um homem ser um homem e um homem branco ser 35 um homem branco. Além disso, devem-se observar também todas as inflexões e formas derivadas, e fazer ver que a descrição do homem de ciên- 134 a cia está errada: não se deveria dizer que "isso", mas sim que "ele" é incontrovertível por um argumento; e que a descrição de ciência também está errada, pois não se deveria dizer que "isso", mas sim que "ela" é incontrovertível por um argumento. Com efeito, contra um objetante que não recua diante de nada a defesa tampouco deve recuar diante de nada.

5

5 A seguir, para fins de refutação, deve-se verificar se, tencionando enunciar um atributo que pertence naturalmente ao seu sujeito, o contendor o expressa, na sua linguagem, de maneira a indicar um atributo que pertence àquele invariavelmente: pois, nesse caso, se admitirá geralmente que o que se apresentou como uma propriedade foi invalidado. Assim, por exemplo, quem diz que "bípede" e uma propriedade do homem tenciona expressar o 10 atributo que lhe pertence naturalmente, mas em realidade a sua expressão indica um atributo que invariavelmente pertence ao sujeito: desse ponto de vista, "bípede" poderia não ser uma propriedade do homem, pois nem todo homem possui dois pés. Para fins construtivos, por outro lado, se o que se pretende enunciar é uma propriedade que pertence naturalmente ao sujeito, deve-se indicar isso ao exprimi-la, pois então a propriedade não será invalidada a esse respeito. Assim, por exemplo, quem enuncia como propriedade de "homem" a expressão "um um animal capaz de receber conhecimento" 15 tanto tenciona indicar como indica, pela sua linguagem, a propriedade que

pertence por natureza ao sujeito, e assim "um animal capaz de receber conhecimento" não será invalidado nem se demonstrará que não é, a esse respeito, uma propriedade do homem.

Além disso, no tocante a todas as coisas que se denominam primeiramente de acordo com uma outra ou primeiramente em si mesmas, é difícil enunciar a propriedade de tais coisas. 20 Porque, se enunciamos uma propriedade que pertence ao sujeito que se denomina de acordo com alguma outra coisa, ela será igualmente verdadeira do seu sujeito primeiro; ao passo que, se a enunciamos com referência ao sujeito primeiro, ela se predicará também da coisa que se denomina de acordo com este. Assim, por exemplo, se apresentamos "colorido" como uma propriedade de "superfície", "colorido" também será verdadeiro do corpo; 25 e, se a afirmamos do "corpo", ela se predicará também de "superfície". Portanto, o nome não se predicará também com verdade daquilo de que se predica com verdade a descrição.

Com respeito a algumas propriedades, geralmente acontece incorrer-se em algum erro por não se ter definido de que maneira e a que coisas se afirma que a propriedade pertence. Pois todos procuram enunciar como propriedade de uma coisa algo que lhe 30 pertence naturalmente, como "bípede" pertence a "homem", ou atualmente, como "ter quatro dedos" pertence a um homem particular, ou especificamente, como "formado das partículas mais rarefeitas" pertence a "fogo", ou de maneira absoluta, como "vida" a "ser vivente", ou uma propriedade que pertence a alguma coisa unicamente na medida em que ela é denominada de acordo com outra coisa, como "sabedoria" a "alma", ou, pelo contrário, primeiramente, como "sabedoria" à "faculdade racional", ou porque a coisa se encontra num determinado estado, como "incontrovertível por 35 argumento" pertence a "cientista" (pois simples e unicamente pelo motivo de se encontrar em determinado estado será ele "incontrovertível por argumento"), ou por ser esse o estado possuído por alguma coisa, como "incontrovertível por argumento" pertence a "ciência", ou porque o sujeito participa dela, como "sensação" pertence a 134 b "animal" (porque outras coisas também possuem sensação, como por exemplo o homem, mas isso porque já participam de "animal"), ou porque ela participa de alguma outra coisa, como "vida" pertence a uma espécie particular de "ser vivente". Por conseguinte, 5 comete um erro quem deixa de acrescentar a palavra "naturalmente", pois aquilo que pertence naturalmente pode deixar de pertencer à coisa a que pertence por natureza, como, por exemplo, é propriedade natural do homem o possuir dois pés; e, inversamente, erra aquele que não faz uma advertência prévia de que está enunciando um atributo atual, pois um dia esse atributo poderá não ser o que é agora: damos como exemplo a posse de quatro dedos por um homem. E erram, do mesmo 10 modo, os que não previnem de que estão afirmando que uma coisa é tal e tal primeiramente, ou de que a chamam assim de acordo com outra coisa, pois nesse caso tampouco o nome será verdadeiro daquilo de que se predica com verdade a descrição, como sucede com "colorido" quando se enuncia como uma propriedade de "superfície" ou de "corpo". Erra, além disso, quem não anuncia previamente ter atribuído uma propriedade a uma coisa, ou porque esta possui um estado, ou porque é um estado possuído por outra coisa: pois nesse caso não será uma propriedade. Com efeito, supondo-se que ele atribua a propriedade a uma coisa 15

como sendo um estado possuído, ela pertencerá ao que possui esse estado; e, supondo-se que a atribua ao que possui esse estado, ela pertencerá ao estado possuído, como sucede com "incontrovertível por argumento" quando enunciado como uma propriedade da "ciência" ou do "cientista". E também erra quem não indicou previamente que a propriedade pertence ao sujeito porque a coisa participa de algo ou algo participa dela, pois nesse caso a propriedade também pertencerá a outras coisas determinadas. Com efeito, se ele a atribui porque algo participa do seu sujeito, ela pertencerá às coisas que participam deste; ao passo que, se a atribui porque o seu sujeito participa de alguma outra coisa, ela pertencerá às coisas de que este participa, como, por exemplo, se dissesse que "vida" é uma propriedade de "uma classe particular de ser vivo" ou simplesmente de "ser vivo". E erra, do mesmo modo, quem não distinguiu expressamente a propriedade que pertence de maneira específica, porque então a propriedade pertencerá apenas a uma das coisas incluídas sob o termo a que ele a atribuiu: pois superlativo pertence a uma só, por exemplo "o mais leve" quando aplicado a "fogo". Ocorre também, às vezes, que um homem cometa um erro mesmo quando expressa a condição "especificamente". Porque as coisas em questão devem pertencer todas a uma espécie sempre que se acrescenta a palavra "especificamente"; e em alguns casos isso não acontece, como, aliás, é o caso do "fogo". Com efeito, o fogo não é sempre da mesma espécie: as brasas, a chama e a luz, por exemplo, são todas "fogo", mas de diferentes espécies. A razão pela qual, sempre que se acrescenta "especificamente", não deve haver nenhuma outra espécie além da mencionada, é que, no caso de havê-la, a propriedade em apreço pertencerá a algumas delas em grau maior e a outras em grau menor, como sucede com o "ser formado das partículas mais rarefeitas" no caso do fogo, dado que a luz é formada de partículas mais rarefeitas do que as brasas ou a chama. E isso não deve acontecer, a menos que o nome também se predique em grau maior daquilo de que é mais verdadeira a descrição; de outra forma, não se terá observado a regra de que onde a descrição é mais verdadeira também o nome deve ser mais verdadeiro. Além disso, o mesmo atributo será propriedade tanto do termo que o possui de maneira absoluta como do elemento desse termo que a possui em mais alto grau, como ocorre com a propriedade de "consistir nas partículas mais rarefeitas" no caso do "fogo": pois esse mesmo atributo será também propriedade da luz, uma vez que é a luz que "consiste nas partículas mais rarefeitas". Se, pois, alguém enunciar uma propriedade dessa maneira, devemos contestá-la; e, quanto a nós, não devemos dar ensejo a tal objeção, mas definir de que modo afirmamos a propriedade no próprio ato de afirmá-la.

A seguir, para fins de refutação, deve-se verificar se ele apresentou alguma coisa como propriedade de si mesma: pois, nesse caso, o que foi enunciado como propriedade não será uma propriedade. Com efeito, uma coisa sempre manifesta por si mesma a sua essência, e o que manifesta a essência não é uma propriedade, mas uma definição. Assim, por exemplo, quem diz que "formoso" é uma propriedade de "belo" enuncia o termo como uma propriedade de si mesmo (já que a mesma coisa são "belo" e "formoso"), de modo que "formoso" não pode ser uma propriedade de "belo". Para fins construtivos, ao contrário, deve-se evitar o enunciado de uma coisa como

propriedade de si mesma, mas sempre afirmando um predicado conversível: pois então o que se negou fosse uma propriedade será uma propriedade. Por exemplo, quem enuncia "substância animada" como propriedade de "criatura viva" não enunciou "criatura viva" como propriedade de si mesma, mas apresentou um predicado conversível, de modo que "substância animada" será uma propriedade de "criatura viva".

20 A seguir, tratando-se de coisas constituídas de partes semelhantes, deve-se verificar, para fins de refutação, se a propriedade do todo não é verdadeira da parte ou se a da parte não se predica do todo: pois então o que se enunciou como propriedade não será propriedade. Em alguns casos assim acontece, pois ao enunciar uma propriedade de coisas constituídas de partes 25 semelhantes um homem tem em vista, por vezes, o todo, ao passo que outras vezes pode referir-se ao que se predica da parte; e em nenhum desses casos se expressou corretamente a propriedade. Tomemos um exemplo referente ao todo: quem afirma que é uma propriedade do "mar" o ser "o maior volume de água salgada" enuncia a propriedade de alguma coisa que é formada de partes semelhantes, mas expressa um atributo de tal tipo que não pode ser verdadeiro da parte (pois 30 um mar particular não é "o maior volume de água salgada"); e assim, "o maior volume de água salgada" não pode ser uma propriedade do "mar". Tomemos agora um exemplo referente à parte: quem diz que é uma propriedade do "ar" o ser "respirável" enuncia a propriedade de algo que é consti- 35 tuído de partes semelhantes, mas afirma um atributo tal que, embora se predique com verdade de algum ar, não é predicável do todo (pois a totalidade do ar não é respirável), de modo que "respirável" não pode ser uma propriedade de "ar". Para fins constru- 135 b tivos, deve-se verificar se, ao mesmo tempo que o atributo é predicável de cada uma das coisas constituídas de partes semelhantes, é também uma propriedade das mesmas tomadas como um todo coletivo; pois nesse caso o que se afirmou que não era uma propriedade será uma propriedade. Assim, por exemplo, ao mesmo tempo que é verdadeiro da terra em toda parte 5 que ela naturalmente cai para baixo, também é uma propriedade das várias partes particulares da terra tomadas como "a Terra", de forma que será uma propriedade da terra o "cair naturalmente para baixo".

6

A seguir, examinando a propriedade do ponto de vista dos opostos, e, em primeiro lugar (*a*), dos contrários, verifique-se, para fins de refutação, se o contrário do termo enunciado não é uma propriedade do sujeito contrário. 10 Pois, nesse caso, tampouco o contrário do primeiro será uma propriedade do contrário do segundo. Assim, por exemplo, como a injustiça é o contrário da justiça, e o mais abjeto mal do mais alto bem, mas "ser o mais alto bem" não é uma propriedade da "justiça", tampouco "ser o mais abjeto mal" pode ser uma propriedade da "injustiça". Para fins construtivos, por outro lado, deve-se ver se o contrário é a propriedade do contrário: pois então o contrário do primeiro será uma propriedade do contrário do segundo. Assim, por exemplo, dado que o mal é 15 o contrário do bem e o reprovável do

desejável, e "desejável" é uma propriedade do "bem", "reprovável" será uma propriedade do "mal".

Em segundo lugar (*b*), considerando a propriedade do ponto de vista dos opostos relativos, verifique-se, para fins de refutação, se o correlativo do termo proposto não é uma propriedade do correlativo do sujeito; pois, nesse caso, tampouco o correlativo do primeiro será uma propriedade do correlativo do segundo. Assim, por exemplo, como "dobro" é relativo a "metade" e "excedente" a "excedido", ao passo que "excedente" não é uma propriedade de "dobro", tampouco "excedido" será uma propriedade de "metade". Para fins construtivos, por outro lado, veja-se se o correlativo da propriedade alegada é uma propriedade do correlativo do sujeito: pois nesse caso o correlativo do primeiro será uma propriedade do correlativo do segundo: por exemplo, como "dobro" é relativo a "metade" e a proporção 1:2 é relativa à proporção 2:1, ao passo que é uma propriedade do "dobro" o estar "na proporção de 2 para 1", será uma propriedade de "metade" o estar "na proporção de 1 para 2".

Em terceiro lugar (*c*), para fins de refutação, veja-se se um atributo descrito em termos de um estado (X) não é uma propriedade do estado proposto (Y): pois, nesse caso, tampouco o atributo descrito em termos da privação de X será uma propriedade da privação de Y. E também se, por outro lado, um atributo descrito em termos da privação de X não é uma propriedade da privação dada de Y, tampouco o atributo descrito em termos do estado X será uma propriedade do estado Y. Assim, por exemplo, como não se predica como uma propriedade da "surdez" o ser uma "ausência de sensação", tampouco poderá ser uma propriedade da "audição" o ser uma "sensação". Para fins construtivos, por outro lado, veja-se se um atributo descrito em termos de um estado (X) é uma propriedade do estado proposto (Y); pois, nesse caso, também o atributo descrito em termos da privação de X será uma propriedade da privação de Y. E, igualmente, se um atributo descrito em termos da privação de X é uma propriedade da privação de Y, também o atributo descrito em termos do estado X será uma propriedade do estado Y. Assim, por exemplo, como "ver" é uma propriedade da "visão", na medida em que possuímos visão, o "não ver" seria uma propriedade da "cegueira" na medida em que não possuíssemos a visão que devíamos naturalmente possuir.

A seguir, considere-se a propriedade do ponto de vista dos termos positivos e negativos, e primeiro (*a*) do ponto de vista dos predicados tomados em si mesmos. Este tópico é também útil para fins de refutação. Assim, por exemplo, veja-se se o termo positivo ou o atributo descrito em termos dele é uma propriedade do sujeito: pois, nesse caso, o termo negativo, ou o atributo descrito em termos do mesmo, não será uma propriedade do sujeito. E também se, por outro lado, o termo negativo ou o atributo descrito em termos dele é uma propriedade do sujeito, então o termo positivo ou o atributo descrito em termos do mesmo não será uma propriedade do sujeito: por exemplo, como "animado" é uma propriedade de "criatura viva", "inanimado" não pode ser uma propriedade do mesmo sujeito.

Em segundo lugar (*b*), considere-se a propriedade do ponto de vista dos predicados, positivos ou negativos, e de seus respectivos sujeitos; e veja-se, para fins de refutação, se o termo positivo não é uma propriedade do sujeito

positivo: pois, nesse caso, tampouco o termo negativo será uma propriedade do sujeito negativo. E, por outro lado, se o termo negativo não é uma propriedade do sujeito negativo, tampouco será o termo positivo uma propriedade do sujeito positivo. Assim, por exemplo, como "animal" não é uma propriedade de "homem", tampouco
20 "não-animal" poderá ser uma propriedade de "não-homem". E inversamente, se "não-animal" parece não ser uma propriedade de "não-homem", tampouco "animal" será uma propriedade de "homem". Para fins construtivos, por outro lado, deve-se verificar se o termo positivo é uma propriedade do sujeito positivo; porque então o termo negativo será também uma propriedade do sujeito negativo. E inversamente, se o termo negativo é uma propriedade do sujeito negativo, o positivo será também uma propriedade
25 do sujeito positivo. Assim, por exemplo, como "não viver" é uma propriedade do "ser não-vivente", "viver" será uma propriedade do "ser vivente"; e inversamente, se "viver" parece ser uma propriedade de "ser vivente", "não viver" também parecerá ser uma propriedade de "ser não-vivente".

Em terceiro lugar (*c*), examine-se a predicação sob o ponto de vista dos sujeitos tomados em si mesmos e veja-
30 se, para fins de refutação, se a propriedade proposta é uma propriedade do sujeito positivo: porque então o mesmo termo não será também uma propriedade do sujeito negativo. E, por outro lado, se o termo proposto for uma propriedade do sujeito negativo, não será uma propriedade do positivo. Assim, por exemplo, como "animado" é uma propriedade de "criatura vivente", o mesmo atributo não pode ser uma propriedade de "criatura não-vivente". Para fins construtivos, ao contrário, se o termo expresso não é uma propriedade do sujeito afirmativo, será uma propriedade do negativo. Este tó- 35
pico é, contudo, enganoso, pois um termo positivo não é uma propriedade de um termo negativo, nem um negativo de um positivo. Com efeito, um termo positivo não pertence em absoluto a um negativo, enquanto um 136 b
termo negativo, embora pertença a um positivo, não lhe pertence como uma propriedade.

Examine-se a seguir a predicação sob o ponto de vista dos membros coordenados de uma divisão e veja-se, para fins de refutação, se nenhum dos membros coordenados (paralelos à 5
propriedade alegada) é uma propriedade de algum dos restantes membros coordenados (paralelos ao sujeito): pois em tal caso tampouco o termo proposto será uma propriedade daquilo de que se afirma sê-lo. Assim, por exemplo, como "ser vivente sensível" não é uma propriedade de nenhum dos outros seres viventes, "ser vivente inteligível" não pode ser uma propriedade de Deus. Para fins construtivos, por outro lado, veja-se se um ou outro dos restantes membros coordenados (paralelos com a propriedade proposta) é uma propriedade de cada um destes membros coordenados (paralelos 10
ao sujeito), pois em tal caso o restante também será uma propriedade daquele de que se negou fosse uma propriedade. Assim, por exemplo, como é uma propriedade da "sabedoria" ser essencialmente "a virtude natural da faculdade racional", então, tomando-se da mesma maneira cada uma das demais virtudes, seria uma propriedade da "temperança" o ser essencialmente "a virtude natural da faculdade do desejo".

7

15 A seguir, sob o ponto de vista dos derivados , examine-se, para fins de refutação, se o derivado da propriedade alegada não é uma propriedade do derivado do sujeito: pois, nesse caso, tampouco se poderá predicar do sujeito a propriedade alegada. Assim, por exemplo, como "belamente" não é uma propriedade de "justamente", tampouco "belo" será uma propriedade de "justo". Para fins construtivos, ao contrário, será preciso certificar-se de que o derivado da propriedade proposta é uma propriedade do derivado do sujeito; pois, nesse caso, também a propriedade proposta pertencerá ao 20 sujeito. Assim, por exemplo, como "bípede andante" é uma propriedade de homem, também será uma propriedade de qualquer homem "enquanto homem" o ser descrito "como um bípede andante". Não só com relação ao termo atualmente mencionado se devem tomar em consideração os derivados, mas também no que concerne aos seus opostos, exatamente como ficou estabelecido nos anteriores tópicos ou lugares[21]. Assim, para fins de 25 refutação, veja-se se o derivado do oposto da propriedade alegada não é uma propriedade do derivado do oposto do sujeito; pois, nesse caso, tampouco o derivado da primeira será uma propriedade do segundo. Assim, por exemplo, como "bem" não é uma propriedade de "justamente", tampouco "mal" pode ser uma propriedade de "injustamente". Para fins construtivos, por outro lado, deve-se examinar se o derivado do oposto da propriedade originalmente sugerida é 30 uma propriedade do derivado do oposto do sujeito original; pois, nesse caso, também o derivado da primeira será uma propriedade do derivado do segundo. Por exemplo, como "o melhor" é uma propriedade do "bom", "o pior" será também uma propriedade do "mau".

Examine-se igualmente, do ponto de vista das coisas que guardam entre si uma relação semelhante, e veja-se, para fins de refutação, se o que tem uma relação semelhante à da propriedade enunciada não é uma propriedade do que tem uma relação semelhante à do sujeito; pois, nesse caso, tampouco 35 será a primeira uma propriedade do segundo. Assim, por exemplo, como a relação do construtor para com a produção de uma casa é semelhante à do médico para com a produção da saúde, 137 B e não é propriedade de um médico o produzir a saúde, tampouco poderá ser uma propriedade do construtor o produzir uma casa. Para fins de estabelecer um ponto de vista, deve-se ver se o que guarda uma relação semelhante à da propriedade proposta é uma propriedade do que tem uma relação semelhante à do sujeito; pois então o que tem uma relação semelhante à do primeiro (como, por exemplo, a propriedade proposta) será uma propriedade do que tem uma relação semelhante à do segundo (como, por exemplo, o sujeito). Assim, por exemplo, como a relação de um médico para com a posse da capacidade de produzir saúde é semelhante à do 5 treinador para com a posse da capacidade de produzir vigor, e é uma propriedade do treinador possuir essa capacidade, também será uma propriedade do médico possuir a capacidade de produzir saúde.

[21] Cf. 114 b 6-15. (N. de W.A.P.)

A seguir, examine-se a predicação do ponto de vista das coisas que se relacionam identicamente entre si e veja-se, para fins de refutação, se o predicado que se relaciona de maneira idêntica com dois sujeitos não é uma propriedade do sujeito que se relaciona com ele de maneira idêntica à do sujeito em questão; pois, em tal caso, tampouco esse predicado será uma propriedade do sujeito que se relaciona com ele de maneira idêntica à do primeiro. Se, por outro lado, o predicado que se relaciona identicamente com os dois sujeitos é uma propriedade do sujeito que se relaciona com ele de maneira idêntica à do sujeito em questão, não será uma propriedade daquilo que se afirmou ser uma propriedade. (Assim, por exemplo, como a prudência se relaciona de maneira idêntica ao nobre e ao vil, visto ser o conhecimento de ambos, e não é uma propriedade da prudência o ser o conhecimento do nobre, tampouco pode ser uma propriedade sua o conhecimento do vil. Se, por outro lado, é uma propriedade da prudência o ser o conhecimento do nobre, não pode ser uma propriedade sua o ser o conhecimento do vil.) Com efeito, é impossível que a mesma coisa seja propriedade de mais de um sujeito. Para fins construtivos, por outro lado, este tópico não tem utilidade alguma, uma vez que o que está "identicamente relacionado" é um predicado único em processo de comparação com mais de um sujeito.

A seguir, para fins de refutação, veja-se se o predicado qualificado pelo verbo "ser" não é uma propriedade do sujeito qualificado pelo verbo "ser"; pois, nesse caso, tampouco a corrupção de um deles será uma propriedade do outro qualificado pelo verbo "ser corrompido", nem a "geração" de um será uma propriedade do outro qualificado pelo verbo "ser gerado". Assim, por exemplo, como não é propriedade do "homem" o ser um "animal", tampouco poderia ser uma propriedade de "tornar-se um homem" o "tornar-se um animal", nem poderia ser a "corrupção de um animal" uma propriedade da "corrupção de um homem". De maneira análoga, devem-se também derivar argumentos da "geração" para o "ser" e o "ser corrompido", bem assim como do "ser corrompido" para o "ser" e para a "geração", exatamente como acabamos de derivá-los do "ser" para a "geração" e o "ser corrompido". Para fins de estabelecer um ponto de vista, por outro lado, veja-se se o sujeito expresso sob a qualificação do verbo "ser" possui como propriedade o predicado expresso sob a mesma qualificação: pois nesse caso também o sujeito qualificado pelo verbo "ser gerado" terá como propriedade o predicado qualificado pelo mesmo verbo, e o sujeito qualificado pelo verbo "ser corrompido" terá como propriedade o predicado expresso com essa qualificação. Assim, por exemplo, como é uma propriedade do homem o "ser mortal", será uma propriedade "da geração de um homem" a "geração de um mortal", e da "corrupção de um homem" a "corrupção de um mortal". De maneira análoga, devem-se também derivar argumentos de "ser gerado" e "ser corrompido" para "ser", exatamente como se indicou para fins de refutação.

Considere-se, depois, a "idéia" do sujeito proposto e veja-se, para fins de refutação, se a propriedade sugerida não pertence à "idéia" em questão, ou se deixa de pertencer-lhe em virtude daquela característica que lhe vale a descrição de que se enunciou a propriedade: pois, nesse caso, o que se afirmou ser uma propriedade não será tal. Assim, por exemplo, como o "estar em repouso" não se predica do "ho-

mem-em-si-mesmo" enquanto "homem", mas enquanto "idéia", não pode ser uma propriedade do "homem" o "estar em repouso". Para fins construtivos, por outro lado, veja-se se a propriedade em questão pertence à idéia, e se lhe pertence sob aquele aspecto em virtude do qual se 10 predica dele aquela característica de que se afirmou que o predicado em questão não era uma propriedade: pois, nesse caso, o que se negou fosse uma propriedade será uma propriedade. Assim, por exemplo, como pertence à "criatura-viva-em-si-mesma" o ser composta de alma e corpo, e, ademais, isso lhe pertence enquanto "criatura viva", será uma propriedade de "criatura viva" o ser composta de alma e corpo.

8

A seguir, examine-se sob o ponto de vista dos graus maiores e menores, e 15 primeiro (*a*), para fins de refutação, veja-se se o que é mais P não é uma propriedade do que é mais S, pois nesse caso tampouco o que é menos P será uma propriedade do que é menos S, nem o que é o menos-P-de-todos do que é o menos-S-de-todos, nem o que é o mais-P-de-todos do que é o mais-S-de-todos, nem simplesmente P o será de simplesmente S. Assim, por exemplo, como o ser mais colorido não é uma propriedade do que é mais corpo, 20 nem o ser menos colorido poderá ser uma propriedade do que é menos corpo, nem o ser colorido poderá ser em absoluto uma propriedade de corpo. Para fins construtivos, ao contrário, veja-se se o que é mais P é uma propriedade do que é mais S, pois então o que é menos P será uma propriedade do que é menos S, e o menos-P-de-todos do que é menos-S-de-todos, e o que é mais-P-de-todos do que é mais-S-de-todos, e simplesmente P será uma propriedade de simplesmente S. Assim, por exemplo, como um grau mais alto de sensação é uma propriedade de um grau mais alto de 25 vida, um grau inferior de sensação também será uma propriedade de um grau inferior de vida, e o grau supremo do grau supremo, e o grau ínfimo do grau ínfimo, e a simples sensação será uma propriedade da simples vida.

Deve-se também considerar o argumento passando da predicação simples aos mesmos tipos qualificados de predicação e ver, para fins de refutação, se o simples P não é uma propriedade do simples S; pois então, nem 30 mais P o será de mais S, nem menos P de menos S, nem o mais-P-de-todos do mais-S-de-todos, nem tampouco o menos-P-de-todos do menos-S-de-todos. Assim, por exemplo, como "virtuoso" não é uma propriedade de "homem", tampouco poderá "mais virtuoso" ser uma propriedade do que é "mais humano". Para fins construtivos, por outro lado, veja-se se o simples P é uma propriedade do simples S; pois, nesse caso, mais P também será uma propriedade de mais S, e menos P de menos S, e P-ao-mínimo de 35 S-ao-mínimo, e P-ao-máximo e S-ao-máximo. Assim, por exemplo, a tendência de mover-se naturalmente para cima é uma propriedade do fogo, e portanto uma tendência maior de mover-se naturalmente para cima será 138 a uma propriedade do que é mais ígneo. E da mesma maneira se devem considerar todas essas questões de grau também do ponto de vista dos outros.

Em segundo lugar (*b*), para fins de refutação, veja-se se a propriedade

mais provável não se predica do sujeito mais provável; pois, nesse caso, tampouco a propriedade menos provável se predicará do sujeito menos provável. Por exemplo, como a "percepção" tem mais probabilidades de ser uma propriedade "animal" do que o "conhecimento" de "homem", e a percepção não é uma propriedade de "animal", tampouco o conhecimento poderá ser uma propriedade de "homem". Para fins construtivos, inversamente, deve-se ver se a propriedade menos provável se predica do sujeito menos provável, pois então a propriedade mais provável se predicará também do sujeito mais provável. Assim, por exemplo, como o "ser naturalmente civilizado" tem menos probabilidades de ser uma propriedade do homem do que tem o "viver" de um animal, e é uma propriedade do homem o ser naturalmente civilizado, também será uma propriedade do animal o viver.

Em terceiro lugar (*c*), veja-se se o predicado não é uma propriedade daquilo de que tem mais probabilidades de sê-lo: pois, nesse caso, tampouco será uma propriedade daquilo de que tem menos probabilidades de sê-lo; ao passo que, se for uma propriedade do primeiro, não o será do segundo. Por exemplo, como "ser colorido" tem mais probabilidades de ser propriedade de uma "superfície" do que de um "corpo", e não é propriedade de uma superfície, "ser colorido" não poderia ser uma propriedade de "corpo"; ao passo que, se é propriedade de uma "superfície", não poderia ser propriedade de um "corpo". Para fins construtivos, por outro lado, este tópico não tem nenhuma utilidade, pois é impossível que a mesma coisa seja propriedade de mais de uma coisa.

Em quarto lugar (*d*), para fins de refutação, veja-se se aquilo que mais probabilidades tem de ser uma propriedade de um dado sujeito não é propriedade sua; pois, nesse caso, o que tem menos probabilidades tampouco o será. Por exemplo, como "sensível" tem mais probabilidades do que "divisível" de ser uma propriedade de "animal", e "sensível" não é uma propriedade de animal, tampouco "divisível" poderá sê-lo. Para fins construtivos, ao contrário, devemos ver se o que menos probabilidades tem de ser uma propriedade do sujeito é uma propriedade; pois, então, o que mais probabilidades tem de sê-lo também será uma propriedade. Assim, por exemplo, como "sensação" tem menos probabilidades de ser uma propriedade de "animal" do que "vida", e "sensação" é uma propriedade de animal, "vida" também será uma propriedade de animal.

A seguir, é preciso examinar a propriedade do ponto de vista dos atributos que pertencem de igual maneira ao sujeito, e em primeiro lugar (*a*) para fins de refutação, veja-se se o que seria com igual fundamento uma propriedade deixa de ser uma propriedade daquilo de que com igual fundamento seria uma propriedade; pois, em tal caso, o atributo que com igual fundamento que esse seria uma propriedade do seu sujeito tampouco será uma propriedade deste. Por exemplo, como o "desejar" é com igual fundamento uma propriedade da faculdade do desejo como o "raciocinar" é uma propriedade da faculdade da razão, e o desejar não é uma propriedade da faculdade do desejo, o raciocinar tampouco poderá ser uma faculdade da razão. Para fins construtivos, por outro lado, veja-se se aquilo que com igual fundamento seria uma propriedade do seu sujeito o é; pois, em tal caso, aquilo que com igual fundamento que esse seria uma propriedade do *seu* sujeito também o será. Por exemplo, como o ser "a sede primeira da sabedoria" seria uma

propriedade da "faculdade racional" com igual fundamento que o ser "a sede primeira da temperança" seria uma propriedade da "faculdade do desejo", e é uma propriedade da faculdade da razão o ser a sede primeira da sabedoria, também será uma propriedade da faculdade do desejo o ser a 5 sede primeira da temperança.

Em segundo lugar (*b*), para fins de refutação, veja-se se aquilo que com igual razão seria uma propriedade de alguma coisa deixa de sê-lo; pois, em tal caso, tampouco o será aquilo que com igual razão seria uma propriedade da mesma coisa. Por exemplo, como "ver" é com igual razão que "ouvir" uma propriedade do homem, e "ver" não é uma propriedade do homem, tampouco "ouvir" pode ser uma propriedade dele. Para fins construtivos, 10 por outro lado, veja-se se aquilo que com igual razão seria uma propriedade do sujeito o é efetivamente; pois, em tal caso, aquele atributo que com igual razão que o primeiro seria uma propriedade do sujeito o será também. Por exemplo, se o ser a possessora primeira de uma parte que deseja seria com igual razão uma propriedade da alma que o ser a possessora primeira de uma parte que raciocina, e é uma proprie- 15 dade da alma o ser a possessora primeira de uma parte que deseja, também será uma propriedade sua o ser a possessora primeira de uma parte que raciocina.

Em terceiro lugar (*c*), para fins de refutação, veja-se se o atributo não é uma propriedade daquilo de que seria uma propriedade com igual razão que de outra coisa; pois, em tal caso, tampouco será uma propriedade dessa outra coisa; e, mesmo que seja uma propriedade da primeira, não o será da segunda. Por exemplo, como "queimar" seria com igual razão uma propriedade de "chama" como de "carvão em brasas", e "queimar" não é uma propriedade de chama, tampouco pode ser 20 uma propriedade das brasas; ao passo que, se de fato é uma propriedade da chama, nem por isso poderá ser uma propriedade das brasas. Para fins construtivos, entretanto, este tópico não tem utilidade.

A regra baseada nas coisas que guardam relação semelhante[22] difere da regra que se baseia nos atributos que pertencem de igual maneira[23] porque o primeiro ponto se estabelece por analogia e não pela reflexão sobre a 25 pertinência de algum atributo, ao passo que o segundo se aquilata por uma comparação baseada na pertinência de um atributo.

A seguir, para fins de refutação, veja-se se, ao expressar a propriedade potencialmente, o contendor, em virtude dessa potencialidade, a expressou também em relação a alguma coisa que não existe, quando a potencialidade em questão não pode pertencer ao que não existe: pois em tal caso o 30 que se afirma ser uma propriedade não será tal. Por exemplo, quem diz que "respirável" é uma propriedade de "ar", por um lado expressa potencialmente a propriedade (pois é "respirável" aquilo que é de tal qualidade que pode ser respirado), e, por outro lado, também expressa a propriedade em relação ao que não existe: pois pode existir ar sem que exista nenhum animal constituído de tal maneira que seja capaz de respirá-lo, e não será possível respirá-lo se não existir nenhum animal; e assim, tampouco será uma propriedade 35 do ar o ser de tal qualidade que possa ser respirado quando não existe nenhum animal capaz de respirá-lo — donde se segue que "respirável" não pode ser uma propriedade do ar.

[22] 136 b 33 - 137 a, 7. (N. de W.A.P.)
[23] 138 a 30 - 138 b, 22. (N. de W.A.P.)

139 a Para fins construtivos, é preciso ver se, ao expressar potencialmente a propriedade, ele a expressa quer em relação a alguma coisa que existe, quer a alguma coisa que não existe, quando a potencialidade em questão pode pertencer ao que não existe; porque, em tal caso, o que se afirmou não ser uma propriedade será uma propriedade. Por exemplo, quem expressa como uma 5 propriedade de "ser" "tanto a capacidade de ser objeto de ação como a de agir", ao expressar a propriedade potencialmente, expressou-a em relação a algo que existe: pois quando o "ser" existe, tanto será capaz de ser objeto de ação como de agir de certa maneira: e assim, "tanto a capacidade de ser objeto de ação como a de agir" será uma propriedade de "ser".

A seguir, para fins de refutação, deve-se observar se o contendor expressou a propriedade no superlativo; 10 pois, nesse caso, o que se afirmou ser uma propriedade não será uma propriedade. Com efeito, os que expressam a propriedade dessa maneira vêm a descobrir que, do objeto de que é verdadeira a descrição, o nome, por seu lado, não é verdadeiro: pois, ainda que o objeto pereça, a descrição continuará de pé, pelo fato de pertencer de modo muito estreito a algo que existe. Suponhamos, por exemplo, que alguém proponha "o corpo mais leve" como uma propriedade do "fogo": pois, mesmo que o fogo seja destruído, restará sem- 15 pre alguma forma de corpo que seja o mais leve, de modo que "o corpo mais leve" não poderá ser uma propriedade do fogo. Para fins construtivos, evite-se expressar a propriedade do superlativo: pois então a propriedade terá sido, a esse respeito, corretamente formulada. Assim, por exemplo, como quem afirma que "um animal naturalmente civilizado" é uma propriedade do homem não expressa a propriedade no superlativo, a propriedade terá sido, a esse respeito, corretamente formula- 20 da.

LIVRO VI

1

A discussão das definições divide-se em cinco partes. Pois é preciso demonstrar ou (1) que não é em absoluto verdadeiro aplicar também a expressão àquilo a que se aplica o termo (já que a definição de homem deve ser verdadeira de todo e qualquer homem); ou (2) que, embora o objeto tenha um gênero, o nosso contendor não colocou o objeto definido no seu gênero, ou não o colocou no gênero apropriado (pois quem formula uma definição deve primeiro colocar o objeto no seu gênero e depois acrescentar as suas diferenças, visto que, de todos os elementos da definição, o gênero é geralmente considerado como a marca principal da essência daquilo que se define); ou (3) que a expressão usada não é peculiar ao objeto (pois, como já dissemos anteriormente[24], uma definição deve ser peculiar); ou, então, (4) deve-se ver se, embora tenha observado todas as precauções acima, ele não conseguiu definir o objeto, isto é, expressar a sua essência. (5) Resta ainda, à parte das considerações já mencionadas, ver se ele o definiu, porém de modo incorreto.

Assim, pois, deve-se examinar se a expressão não é também verdadeira daquilo de que se predica com verdade o termo de acordo com as regras ou lugares relativos ao acidente. Pois ali também a questão é sempre: "é tal e tal coisa verdadeira ou falsa?" Com efeito, sempre que afirmamos a pertinência de um acidente, declaramo-lo verdadeiro, e, sempre que afirmamos que ele não pertence ao sujeito, declaramo-lo falso. Se, por outro lado, o contendor não soube colocar o objeto no gênero apropriado, ou a expressão não é peculiar ao objeto, devemos examinar o caso de acordo com os tópicos que dizem respeito ao gênero e à propriedade.

Resta, pois, mostrar como se deve investigar se o objeto não foi definido em absoluto ou se o foi incorretamente. Em primeiro lugar, pois, examinaremos se ele foi definido incorretamente, pois em todas as coisas isso é mais fácil do que fazê-lo corretamente. Como é natural, cometem-se mais erros nesta última tarefa devido à sua maior dificuldade. Por isso mesmo, o ataque se torna mais fácil no segundo caso do que no primeiro.

Há duas classes de incorreção: primeiro (1), o uso de uma linguagem obscura (pois a linguagem usada numa definição deve ser a mais clara possível, uma vez que todo o objetivo de sua formulação consiste em dar a conhecer alguma coisa); segundo (2), quando a expressão usada é mais longa do que o necessário, já que todo acréscimo feito a uma definição é supérfluo. Por sua vez, cada uma das classes mencionadas se divide em vários ramos.

[24] 101 b 19. (N. de W.A.P.)

2

Uma regra ou lugar no tocante à obscuridade é: ver se o significado que a definição tem em vista envolve uma ambigüidade em relação a algum outro, por exemplo: "a geração é uma passagem para o ser", ou então "a saúde é o equilíbrio dos elementos quentes e frios". Aqui, "passagem" e "equilíbrio" são termos ambíguos, de modo que não fica claro a qual dos sentidos possíveis do termo o definidor se refere. O mesmo acontece se o termo definido se usa em diversos sentidos e ele fala sem fazer distinção entre estes: pois em tal caso não se sabe bem a qual deles se aplica a definição dada, e pode-se então fazer uma objeção capciosa alegando que a definição não vale para todas as coisas que ele pretendeu definir; e isso é particularmente fácil quando o definidor não percebe a ambigüidade dos seus termos. Ou, por outro lado, o próprio adversário pode distinguir os vários sentidos do termo expresso na definição e depois apresentar o seu argumento contra cada um deles, pois, se a expressão usada não é adequada ao sujeito em nenhuma de suas acepções, é evidente que ele não pode tê-lo definido corretamente em qualquer sentido.

Outra regra é: ver se ele usou uma expressão metafórica, como, por exemplo, se definiu o conhecimento como "insuplantável", ou a terra como uma "nutriz", ou a temperança como uma "harmonia". Porquanto uma expressão metafórica é sempre obscura. Também se pode argumentar sofisticamente contra quem usa uma expressão metafórica como se ele a tivesse empregado no sentido literal: pois a definição proposta não se aplicará ao termo definido, como, por exemplo, no caso da temperança, uma vez que a harmonia ocorre sempre entre notas musicais. Além disso, se a harmonia fosse o gênero da temperança, o mesmo objeto pertenceria a dois gêneros dos quais nenhum contém o outro: porquanto a harmonia não contém a virtude, nem a virtude contém a harmonia. Veja-se, igualmente, se ele emprega termos que não são familiares, como quando Platão descreve o olho como "frontiumbrado", ou uma certa aranha como "uncivirosa", ou a medula dos ossos como "ossifacta", pois uma expressão rebuscada é sempre obscura.

Às vezes uma expressão não se usa nem de maneira ambígua, nem metafórica, nem tampouco literal, como quando se diz que a lei é a "medida" ou a "imagem" das coisas que são justas por natureza. Tais expressões são piores do que metáforas, pois estas últimas tornam, até certo ponto, claro o seu significado, devido à semelhança que encerram. Com efeito, os que usam metáforas sempre o fazem tendo em vista uma certa semelhança, ao passo que esta espécie de expressão não esclarece nada, pois não há nenhuma semelhança que justifique a descrição da lei como uma "medida" ou "imagem", nem a lei é comumente assim denominada em sentido literal. E assim, o homem que diz que a lei é literalmente uma "medida" ou "imagem" emprega uma expressão falsa, pois uma imagem é uma coisa produzida por imitação, e tal não é o caso da lei. Se, por outro lado, ele não entende o termo na sua acepção literal, é evidente que usou uma expressão obscura e, além de obscura, pior do que qualquer espécie de expressão metafórica.

Veja-se, além disso, se, partindo da expressão usada, a definição do contrário não é clara; pois as definições que foram corretamente formuladas indicam também os seus contrários. 20 Ou, então, deve-se ver se, quando é simplesmente formulada por si mesma, não mostra com evidência aquilo que define, assim como, nas obras dos pintores antigos, se não havia uma inscrição, as figuras eram geralmente irreconhecíveis.

3

Se, portanto, a definição não é clara, deve-se examiná-la das maneiras que indicamos. Se, por outro lado, ela foi 25 expressa com redundância, veja-se em primeiro lugar se o definidor usou algum atributo que se predique universalmente, quer dos objetos reais em geral, quer de todos os que se incluem no mesmo gênero que o objeto definido, pois a menção de um tal atributo é, sem a menor dúvida, redundante. Com efeito, o gênero deve distinguir o objeto das coisas em geral e a diferença, de qualquer das outras coisas contidas no mesmo gênero. Ora, nenhum termo que pertença a tudo que existe separa o objeto dado absolutamente de coisa alguma, enquanto aquele que pertence 30 a todas as coisas incluídas no mesmo gênero não o separa de nenhuma destas. Todo acréscimo deste tipo será, pois, despropositado.

Veja-se também se, embora o que se acrescentou possa ser peculiar ao termo dado, mesmo quando se elimina esse acréscimo o resto da expressão continua a ser peculiar e põe em evi- 35 dência a essência do termo. Assim, na definição de homem, a adição de "capaz de receber conhecimento" é supérflua; pois, mesmo quando a eliminamos, a expressão é ainda peculiar ao termo e torna clara a sua essência. 140 b Falando em geral, é supérfluo tudo aquilo cuja remoção não impede que o resto deixe bem claro o termo que se está definindo. Assim, por exemplo, seria também a definição da alma se se dissesse que ela é "um número que se move a si mesmo"[25]; pois a alma é simplesmente "o que se move a si mesmo", como a definiu Platão[26]. Ou talvez a expressão usada, embora apropriada, não declare a essência se se eliminar a palavra "número". É difí- 5 cil determinar com clareza qual dos dois seria mais certo; a maneira correta de tratar todos esses casos é guiar-se pela conveniência. Assim, por exemplo, diz-se que a definição da fleuma é a "unidade não digerida que primeiro se desprende do alimento". Aqui, o acréscimo da expressão "não digerida" é supérfluo, visto que o "primeiro" é um e não vários, de forma que mesmo quando se omite "não digerida", a defi- 10 nição continua sendo peculiar ao sujeito, pois seria impossível que tanto a fleuma como também alguma outra coisa fosse a primeira a desprender-se do alimento. Ou talvez a fleuma não seja de maneira absoluta a primeira coisa a produzir-se do alimento, mas apenas a primeira das matérias não digeridas, de modo que o acréscimo de "não digerida" seria necessário; porquanto, expressa da outra maneira, a definição não será verdadeira, a menos que a fleuma seja a primeira de todas 15 as coisas a produzir-se.

Veja-se, além disso, se alguma coisa contida na definição não se aplica a tudo que se inclui na mesma espécie,

[25] Xenócrates, Fragmento 60, Heinze (N. de W.A.P.)
[26] *Fedro*, 245. (N. de W.A.P.)

pois esse tipo de definição é pior do que aqueles que incluem um atributo aplicável a todas as coisas universalmente. Com efeito, neste último caso, 20 se o resto da expressão é peculiar ao sujeito, o todo lhe será também peculiar; porque absolutamente sempre que a alguma coisa peculiar se acrescente algo que seja verdadeiro, o todo será também peculiar. Ao passo que, se alguma parte da expressão não se aplica a tudo que se inclui na mesma espécie, é impossível que a expressão como um todo seja peculiar ao objeto, pois não se predicaria de maneira conversível com este. Tomemos como exemplo "um animal bípede andante de seis pés 25 de altura": uma expressão deste tipo não se predica de maneira conversível com o termo, porquanto o atributo "de seis pés de altura" não pertence a todas as coisas que se incluem na mesma espécie.

Veja-se, do mesmo modo, se ele disse a mesma coisa mais de uma vez, afirmando, por exemplo, que o "desejo" é uma "tendência que tem por objeto o agradável". Porque o desejo tem sempre como objeto "o agradável", de forma que tudo que for idêntico ao desejo terá também por objeto "o agradável". E assim, nossa definição do dese- 30 jo vem a ser uma "tendência - que - tem - por - objeto - o - agradável que tem por objeto o agradável", pois a palavra "desejo" é o equivalente exato de "tendência que tem por objeto o agradável", de modo que ambos têm igualmente "por objeto o agradável". Ou talvez não haja nenhum absurdo nisso, pois considere-se o exemplo seguinte: "o homem é um bípede"; por conseguinte, tudo que for idêntico ao homem será um bípede; mas "um animal bípede que caminha é o mesmo que um homem, de modo que "um ani- 35 mal bípede que caminha é um bípede". Mas isto não encerra nenhum absurdo real, já que "bípede" não é um *predicado* de "animal que caminha"; se o fosse. teríamos certamente predicado "bípede" duas vezes da mesma coisa, mas em verdade o sujeito que afirmamos ser um bípede é "um animal bípe- 141a de que caminha", de forma que a palavra "bípede" só é usada uma vez como predicado. E do mesmo modo também no caso de "desejo", pois não é a "tendência" que se diz "ter por objeto o agradável", mas antes a idéia inteira; e assim, também aqui a predicação só se faz uma vez. O absurdo ocorre não 5 quando a mesma palavra é enunciada duas vezes, mas quando a mesma coisa é predicada mais de uma vez do sujeito — se ele disser, por exemplo como Xenócrates, que a sabedoria define e contempla a realidade[27]: porque a definição é um certo tipo de contemplação, e ao acrescentar em seguida as palavras "e contempla" ele diz a mesma coisa duas vezes. E falham da mesma maneira os que dizem que o "resfriamento" é "a privação do calor natural", pois toda privação é a priva- 10 ção de algum atributo natural, de forma que o acréscimo da palavra "natural" é supérfluo. Seria suficiente dizer "privação de calor", pois que a palavra "privação" manifesta por si mesma que o calor a que se alude é o calor natural.

Veja-se, por outro lado, se, tendo-se 15 mencionado um universal, acrescenta-se logo um caso particular do mesmo, por exemplo "a eqüidade é um restabelecimento do que é conveniente e justo"; pois o justo é um ramo do conveniente e está, por conseguinte, incluído neste último termo; por isso a sua menção é redundante, um aditamento do particular depois que já se afirmou o universal. E da mesma

[27] Fragmento 7, Heinze. (N. de W.A.P.)

forma se ele define a "medicina" como o "conhecimento do que promove a saúde nos animais e nos homens" ou a 20 "lei" como "a imagem do que é por natureza nobre e justo"; pois o justo é um ramo do nobre, de modo que o definidor diz a mesma coisa mais de uma vez.

4

Deve-se, pois, tratar de examinar se um homem define uma coisa correta ou incorretamente de acordo com as normas dadas e outras semelhantes. Mas, se ele mencionou e definiu ou não 25 a sua essência, deve investigar-se como segue:

Em primeiro lugar, veja-se se ele não formulou a definição em termos que sejam anteriores e mais inteligíveis. Pois o motivo pelo qual se formula a definição é dar a conhecer o termo proposto, e não tornamos conhecidas as coisas usando termos quaisquer ao acaso, mas sim termos que sejam ante- 30 riores e mais inteligíveis, como se faz nas demonstrações (pois assim acontece em todo ensino e aprendizagem); é, pois, evidente que quem não define em termos desta espécie não define em absoluto. De outra forma, haveria mais de uma definição da mesma coisa: pois é claro que quem define em termos anteriores e mais inteligíveis também formula uma definição, e uma definição melhor, de modo que ambas seriam definições do mesmo objeto. Esta maneira de ver as coisas, porém, não encontra geralmente boa acolhida, 35 visto que de cada objeto real a essência é uma só; se, pois, houvesse várias definições da mesma coisa, a essência do objeto seria idêntica à que se expressa em cada uma das definições, e essas expressões não são idênticas, uma vez que as definições são diferen- 141 b tes. Fica claro, portanto, que quem não definiu uma coisa em termos que sejam anteriores e mais inteligíveis não a definiu em absoluto.

A asserção de que uma definição não foi formulada em termos mais inteligíveis pode ser entendida em dois sentidos: ou supondo-se que tais termos sejam menos inteligíveis de forma absoluta, ou que sejam menos inteligíveis para nós: pois ambas essas inter- 5 pretações são possíveis. Assim, de maneira absoluta, o anterior é mais inteligível do que o posterior — um ponto, por exemplo, do que uma linha, uma linha do que um plano, e um plano do que um sólido; e, da mesma forma, uma unidade é mais inteligível do que um número, pois ela é o primeiro e o ponto de partida de todos os números. Analogamente, uma letra é mais inteligível do que uma sílaba. Todavia, em relação a nós acontece 10 por vezes exatamente o contrário, pois o sólido é o que mais facilmente cai sob a nossa percepção — mais do que o plano, e o plano do que a linha, e a linha do que o ponto. Com efeito, a maioria das pessoas aprende coisas semelhantes às primeiras antes que as últimas, dado que qualquer inteligência comum é capaz de apreendê-las, ao passo que as outras requerem uma compreensão exata e excepcional.

Falando de maneira absoluta, pois, 15 é preferível que se procure tornar conhecido o posterior por meio do anterior, visto que tal modo de proceder é mais científico. Naturalmente, quando se trata com pessoas incapazes de reconhecer as coisas assim apresentadas, talvez seja necessário formular a expressão em termos que sejam inteligíveis para elas. Entre as definições

desta espécie encontram-se as do ponto, da linha e do plano, todas as quais explicam o anterior pelo posterior, dizendo que o ponto é o limite de uma linha, a linha de um plano e o plano de um sólido. Não deve, contudo, escapar à nossa observação que os que definem dessa maneira não podem manifestar a natureza essencial do termo que definem, a menos que aconteça ser a mesma coisa mais inteligível tanto para nós como de maneira absoluta, já que uma definição correta deve definir o sujeito mediante o seu gênero e as suas diferenças, e estes pertencem à ordem das coisas que são de maneira absoluta mais inteligíveis do que a espécie e anteriores a esta. Com efeito, anule-se o gênero e a diferença, e a espécie fica anulada com eles, de modo que os primeiros são anteriores à espécie.

São igualmente mais inteligíveis, pois que, se a espécie é conhecida, o gênero e a diferença devem necessariamente ser também conhecidos (por exemplo, quem sabe o que é um homem, sabe também o que é um "animal" e o que é "caminhar"), ao passo que, se o gênero e a diferença são conhecidos, não se segue necessariamente que a espécie seja também conhecida: portanto, a espécie é menos inteligível. Além disso, aqueles que dizem que tais definições, isto é, as que partem do que é inteligível para este, aquele e aqueloutro homem, são real e verdadeiramente definições, terão de admitir que há várias definições de uma só e a mesma coisa. Pois a verdade é que diferentes coisas são mais inteligíveis para diferentes pessoas, e não as mesmas para todos; e assim, seria preciso formular uma definição diferente para cada pessoa particular, se as definições devem partir do que é mais inteligível para cada indivíduo. Além disso, para as mesmas pessoas, diferentes coisas são mais inteligíveis em diferentes ocasiões: antes de tudo, os objetos dos sentidos; depois, quando se tornam mais argutas, o contrário; em vista disso, os que sustentam que uma definição deve expressar-se por meio do que é mais inteligível aos indivíduos particulares não deveriam formular sempre a mesma definição nem sequer para a mesma pessoa. Torna-se, pois, evidente que a maneira correta de definir não é por meio de termos dessa espécie, mas sim do que é mais inteligível de maneira absoluta, pois só assim poderá a definição ser sempre uma só e a mesma. Talvez, além disso, o que é absolutamente inteligível seja o que é inteligível não para todos, mas para aqueles que têm o entendimento são, assim como o absolutamente saudável é aquilo que é saudável para os que desfrutam boa saúde. Todos os pontos semelhantes a estes devem ser estabelecidos de forma muito precisa e utilizados no decorrer da discussão conforme a ocasião o exija. A refutação de uma definição terá certamente a aprovação geral se o definidor não houver formulado a sua expressão nem a partir do que é absolutamente mais inteligível, nem tampouco do que é mais inteligível para nós.

Uma forma, pois, de não operar com termos mais inteligíveis é explicar o anterior por meio do posterior, como observamos atrás[28]. Outra forma ocorre quando verificamos que se formulou a definição do que está em repouso e é definido por meio do que é indefinido e está em movimento; pois o que está em repouso e é definido é anterior ao que é indefinido e está em movimento.

Há três formas de falhar no emprego dos termos que são anteriores:

[28] 141 a, 26. (N. de W.A.P.)

(1) A primeira delas ocorre quando se define o oposto por meio do seu oposto, por exemplo, o bem pelo mal, pois os opostos são sempre simultâneos por natureza. Há quem pense, 25 aliás, que ambos são objetos da mesma ciência, de forma que um nem sequer seria mais inteligível do que o outro. Deve-se observar, entretanto, que talvez não seja possível definir certas coisas de outra maneira, como, por exemplo, o dobro sem a metade, e todos os termos que são essencialmente relativos: pois em todos os casos desse tipo o ser essencial consiste numa certa relação para com outra coisa, sendo 30 impossível compreender um termo sem o outro, de forma que na definição de um deles o outro deve também ser incluído. Deve-se aprender a conhecer bem todas as questões semelhantes a esta e usá-las conforme a ocasião pareça exigir.

(2) Outra forma é usar o próprio termo definido. Isso passa despercebido quando não se usa o nome atual 35 do objeto, como, por exemplo, quando alguém define o Sol como uma "estrela 142 b que aparece durante o dia[29]". Porque, ao introduzir o "dia", ele introduz também o Sol. A fim de detectar erros desta sorte, troque-se a palavra pela sua definição, por exemplo, o "dia" pela "passagem do Sol sobre a Terra". Evidentemente, quem diz "a passagem 5 do Sol sobre a Terra" diz "o Sol", de modo que ao introduzir o "dia" ele introduz também o Sol.

(3) Veja-se, por outro lado, se ele definiu um membro coordenado de uma divisão por meio de outro membro coordenado, por exemplo, um "número ímpar" como "aquele que excede de uma unidade um número par". Porque os membros coordenados de uma divisão que derivam do mesmo gênero são simultâneos por natureza, e "par" e "ímpar" são membros dessa espécie. 10 sendo ambos diferenças de "número".

Veja-se, por fim, se ele definiu um termo superior mediante um termo subordinado, por exemplo: "um número par" como "um número divisível em metades", ou o "bem" como um "estado de virtude". Porquanto "metade" deriva de "dois", e "dois" é um número par; e, por outro lado, a virtude é também uma espécie de bem, de modo que os segundos termos são subordi- 15 nados dos primeiros. Além disso, ao usar o termo subordinado é forçoso usar também o outro: pois quem emprega o termo "virtude" emprega também o termo "bem", dado que a virtude é uma espécie determinada de bem; e, do mesmo modo, quem emprega o termo "metade" emprega o termo "par", porque ser "dividido pela metade" significa ser dividido em dois, e dois é um número par.

[29] Cf. Platão, *Def.* 411 A. (N. de W.A.P.)

5

20 Falando, pois, de modo geral, um dos tópicos diz respeito ao fato de não se formular a expressão por meio de termos que sejam anteriores e mais inteligíveis, e as subdivisões desse tópico são as que especificamos acima. Um segundo é se, estando o objeto incluído num gênero, ele não foi colocado dentro do seu gênero. Esta espécie de erro se verifica sempre que a essência do objeto não aparece em primeiro lugar na definição, por exemplo, na definição de "corpo" como "aquilo que possui três dimensões", ou na definição de "homem", supondo-se que 25 alguém a formulasse assim, como

"aquilo que sabe contar": pois não se indica o que é que possui três dimensões, nem o que é aquilo que sabe contar, enquanto a função do gênero é indicar precisamente isso, sendo ele o primeiro termo que se enuncia na definição.

30 Veja-se, além disso, se, usando-se o termo a ser definido em relação a muitas coisas, ele deixou de empregá-lo em relação a todas elas, como, por exemplo, se definiu a "gramática" como o "conhecimento de como escrever sob ditado": pois devia dizer que é também o conhecimento de como se deve ler. Pois, ao apresentá-la como o "conhecimento da escrita", ele não a definiu melhor do que se tivesse dito que era o "conhecimento da leitura": com efeito, nenhuma das duas definições consegue o seu fim, mas somente aquela que menciona ambas essas coisas, visto ser 35 impossível haver mais de uma definição da mesma coisa. No entanto, 143 a somente em alguns casos o que acabamos de dizer corresponde à verdadeira situação: em outros isso não acontece, como, por exemplo, no caso de todos os termos que não se usam essencialmente em relação a ambas as coisas, como se diz que a medicina trata da produção da doença e da saúde: pois 5 ela trata essencialmente da última, e da primeira apenas por acidente, uma vez que é coisa absolutamente alheia à medicina produzir a doença. Aqui, pois, o homem que apresenta a medicina como relativa a ambas essas coisas não a define melhor do que aquele que menciona apenas uma. Em verdade, define-a talvez pior, pois qualquer indivíduo, além do médico, é capaz de produzir a doença.

Além disso, num caso em que o termo a ser definido se usa em relação 10 a várias coisas, deve-se ver se ele o apresentou como relativo à pior e não à melhor, pois geralmente se pensa que toda forma de conhecimento e potencialidade é relativa ao melhor.

Além disso, se a coisa em questão não foi colocada no seu próprio gênero, deve-se examiná-la de acordo com as regras elementares relativas aos gêneros, como foi dito anteriormente[30].

Veja-se, finalmente, se ele usa uma 15 linguagem que transgride os gêneros das coisas que define, apresentando, por exemplo, a justiça como um "estado que produz igualdade" ou "distribui o que é igual": pois ao defini-la assim ele ultrapassa a esfera da virtude e, deixando de lado o gênero da justiça, não expressa a sua essência: porque a essência de uma coisa deve, em todos os casos, incluir o seu gênero. O mesmo acontece quando o objeto não é 20 colocado dentro do seu gênero mais próximo: pois o homem que o coloca dentro do gênero mais próximo afirma também todos os gêneros superiores, visto que todos estes se predicam do inferior. Assim, pois, ou o objeto deve ser colocado dentro do seu gênero mais próximo, ou então acrescentarem-se ao gênero superior todas as diferenças pelas quais se define o mais próximo. Pois nesse caso não se terá 25 omitido nada: apenas se terá mencionado o gênero inferior por meio de uma expressão ao invés do seu nome. Por outro lado, quem menciona apenas o gênero superior em si mesmo não afirma também o gênero subordinado: ao dizer "planta" não se especifica "uma árvore".

30 139 b 3. (N. de W.A.P.)

6

No que diz respeito às diferenças, devemos examinar do mesmo modo se as que ele enuncia são as próprias do gênero. Porque, se um homem não definiu o objeto pelas diferenças que lhe são peculiares, ou se mencionou alguma coisa que seja completamente incapaz de ser a diferença do que quer que seja, como, por exemplo, "animal" ou "substância", é evidente que não definiu absolutamente o objeto, pois os termos que acabamos de indicar não diferenciam coisa alguma. Além disso, devemos ver se a diferença enunciada possui algo que seja coordenado com ela numa divisão; porque, a não ser assim, evidentemente o que se enunciou não pode ser uma diferença do gênero. Com efeito, um gênero é sempre dividido por diferenças que são membros coordenados de uma divisão, como, por exemplo, "animal" é dividido pelos termos "andante", "voador", "aquático" e "bípede". Ou então veja-se se, embora existindo a diferença contrastante, ela não se predica do gênero, pois em tal caso nenhuma das duas pode ser uma diferença deste: com efeito, as diferenças que são coordenadas numa divisão com a diferença de uma coisa se predicam todas do gênero de que se predica essa coisa. Deve-se examinar igualmente se, embora sendo ela verdadeira, sua adição ao gênero não vem formar uma espécie. Porque, em tal caso, evidentemente não poderia ser uma diferença específica do gênero, já que uma diferença específica sempre forma uma espécie quando acrescentada ao gênero. Se, por outro lado, ela não for uma verdadeira diferença, tampouco o será a enunciada, visto ser membro de uma divisão coordenado com esta.

Examine-se, além disso, se ele divide o gênero por meio de uma negação, como os que definem a linha como "comprimento sem largura": pois isso significa simplesmente que ela não tem largura nenhuma. Daí resultará que o gênero participa da sua própria espécie: pois, como de toda e qualquer coisa ou a afirmação ou a negação é verdadeira, o comprimento deve sempre carecer de largura ou possuí-la, de modo que "comprimento", isto é, o gênero de "linha", terá largura ou carecerá dela. Mas "comprimento sem largura" é a definição de uma espécie, como também o será "comprimento com largura": porquanto "sem largura" e "com largura" são diferenças, e o gênero acompanhado da diferença constituem a definição da espécie. Donde se conclui que o gênero admitirá a definição da sua espécie. E, da mesma forma, admitirá também a definição da diferença, já que uma ou outra das diferenças mencionadas se predica necessariamente do gênero. A utilidade deste princípio se evidencia quando enfrentamos aqueles que afirmam a existência das "idéias": porque, se existe um comprimento absoluto, como poderá predicar-se do gênero que possui largura ou que carece dela? Com efeito, para que seja verdadeira do "comprimento", uma das duas asserções terá de sê-lo universalmente; ora, isto contraria a realidade dos fatos, pois tanto existem comprimentos que possuem largura como comprimentos que carecem dela. Por isso, as únicas pessoas contra as quais se pode empregar a regra são as que afirmam que o gênero é sempre numericamente uno; e é exatamente isso o que fazem os que afirmam a existência real das

"idéias", pois alegam que o comprimento absoluto e o animal absoluto são o gênero.

É possível que em alguns casos o definidor seja forçado a empregar também uma negação: por exemplo, ao 35 definir privações. Porquanto "cego" designa uma coisa que é incapaz de ver quando, por natureza, deveria ver. Não há nenhuma diferença em dividir o gênero por meio de uma negação e dividi-lo 144 a por meio de uma afirmação que necessariamente terá uma negação como termo coordenado numa divisão: por exemplo, supondo-se que ele tenha definido alguma coisa como "comprimento que possui largura"; pois, numa divisão o coordenado daquilo que possui largura é o que carece de largura, e apenas esse, de modo que aqui também o gênero é dividido por meio de uma negação.

5 Veja-se, igualmente, se ele definiu a espécie como uma diferença, como fazem os que definem "contumélia" como "insolência acompanhada de zombaria"; porque zombar é um tipo de insolência, isto é, uma espécie e não uma diferença.

Deve-se, além disso, examinar se ele enunciou o gênero como uma diferen- 10 ça, por exemplo: "a virtude é um estado bom ou nobre", já que o "bom" ou o "bem" é o gênero de "virtude". Ou talvez "bom" não seja aqui o gênero e sim a diferença, fundando-nos no princípio de que a mesma coisa não pode encontrar-se em dois gêneros, nenhum dos quais contém o outro; pois "bem" não inclui "estado", nem este àquele: com efeito, nem todos os estados são bons, nem todos os bens são estados. 15 Não seria possível, pois, que ambos fossem gêneros, e, por conseguinte, se "estado" é o gênero de virtude, evidentemente o "bem" não pode ser o seu gênero: deve ser, antes, a diferença. Além disso, "um estado" indica a essência da virtude, ao passo que "bom" não indica a essência, e sim uma qualidade; e indicar uma qualidade se considera geralmente como sendo a função da diferença. Veja-se, além disso, se a diferença enunciada 20 indica antes um indivíduo do que uma qualidade; porque a opinião geral é que a diferença sempre exprime uma qualidade.

Verifique-se, também, se a diferença só acidentalmente pertence ao objeto definido. Porquanto a diferença nunca é um atributo acidental, como tam- 25 pouco o é o gênero, e a diferença de uma coisa não pode pertencer e não pertencer juntamente ao seu sujeito.

Além disso, se ou a diferença ou a espécie, ou qualquer das coisas que estão subordinadas a esta, é predicável do gênero, o contendor não pode ter definido o termo. Com efeito, nenhum 30 dos termos supramencionados pode predicar-se do gênero, visto ser este o termo que possui a maior extensão de todos. Veja-se, por outro lado, se o gênero se predica da diferença; porque a opinião geral é que o gênero não se predica da diferença, mas dos objetos de que se predica esta. "Animal", por exemplo, predica-se de "homem", ou 35 de "boi", ou de qualquer outro animal que caminha, e não da própria diferença, o caminhar, que predicamos das espécies. Porque, se "animal" devesse predicar-se de cada uma de suas diferenças, "animal" se predicaria das espécies uma porção de vezes, visto 144 b que as diferenças são predicados das espécies. Além disso, as diferenças seriam todas ou espécies, ou indivíduos, se fosse verdade que são animais; pois cada animal é uma espécie ou um indivíduo.

Por outro lado, deve-se examinar também se a espécie ou algum dos 5 objetos que nela se incluem é predicado da diferença: porquanto isso é

impossível, visto ter a diferença uma extensão maior do que as várias espécies. Além disso, se dela se predica alguma das espécies, o resultado será que a diferença é uma espécie: se, por exemplo, "homem" se predica dessa maneira, a diferença é evidentemente a raça humana. Veja-se, por outro lado, se a diferença não é anterior à espécie, 10 pois ela deve ser posterior ao gênero, mas anterior à espécie.

Veja-se, também, se a diferença mencionada pertence a um gênero diferente, que nem contenha o gênero em questão nem esteja contido nele. Porque a opinião geral é que a mesma diferença não pode ser usada em relação a dois gêneros não-subalternos. De 15 outra forma, o resultado seria que a mesma espécie também se encontra em dois gêneros não-subalternos: pois cada uma das diferenças subentende o seu próprio gênero: por exemplo, "andante" e "bípede" subentendem ambos o gênero "animal". Se, pois, cada um dos gêneros é também verdadeiro daquilo de que se predica com verdade a diferença, daí se segue evidentemente que a espécie deve encontrar-se em dois gêneros não-subalternos. Ou tal- 20 vez não seja impossível que a mesma diferença seja usada de dois gêneros não-subalternos, e devamos acrescentar as palavras: "exceto quando ambas são membros subordinados do mesmo gênero". Assim, "animal que caminha" e "animal voador" não são gêneros subalternos, e "bípede" é a diferença de ambos. As palavras "a 25 não ser que ambas sejam membros subordinados do mesmo gênero" devem, pois, ser acrescentadas; pois ambos esses gêneros são subordinados a animal. Partindo dessa possibilidade de usar a mesma diferença em relação a dois gêneros não-subalternos, torna-se evidente que não há necessidade de levar a diferença consigo o gênero inteiro a que pertence, mas somente um ou outro dos seus membros, juntamente com os gêneros que são mais elevados do que esse, da mesma forma que "bípede" leva consigo ou "animal volante", ou "animal que caminha". 30

Veja-se, também, se ele enunciou a "existência em" alguma coisa como a diferença essencial do sujeito; pois é opinião geral que a localização não pode diferenciar entre uma essência e outra. Por isso mesmo, muita gente condena os que dividem os animais em "andantes" e "aquáticos", fundando-se em que "andante" e "aquático" não fazem mais do que indicar a localização. Ou quiçá neste caso a censura seja imerecida, pois "aquático" não 35 significa estar "em" alguma coisa, nem tampouco denota uma localização, mas uma certa qualidade: com efeito, mesmo que o animal se encontre em terra firme, ainda assim será um animal aquático; e, inversamente, um animal terrestre. mesmo que esteja na 145 a água, será ainda um animal terrestre e não aquático. Mas isso não impede que se cometa um erro grave sempre que a diferença denote realmente a existência em alguma coisa.

Examine-se, por outro lado, se ele apresentou uma afecção como sendo uma diferença; pois toda afecção destrói, ao intensificar-se, a essência da coisa, ao passo que a diferença não faz isso: pelo contrário, pensa-se geral- 5 mente que a diferença antes conserva aquilo que diferencia; e, além disso, é absolutamente impossível que uma coisa exista sem a sua diferença específica própria: porque, se não houver o "caminhar", não haverá "homem". Podemos, com efeito, assentar de maneira absoluta que uma coisa não pode ter como diferença o que quer que seja que a torne sujeita a alteração: pois tudo que for dessa espécie, quando intensificado, destruirá a sua essência. 10

Portanto, o homem que apresenta uma diferença desse tipo comete um erro, pois nós não sofremos absolutamente alteração alguma com respeito às nossas diferenças.

Veja-se, igualmente, se ele deixou de apresentar a diferença de um termo relativo em relação a alguma outra coisa; pois as diferenças dos termos relativos são relativas elas próprias, como sucede também com o conheci-15 mento. Este último se classifica como especulativo, prático e produtivo, e cada uma destas diferenças denota uma relação: pois o conhecimento especula sobre alguma coisa, produz alguma coisa ou faz alguma coisa.

Verifique-se, outrossim, se o definidor apresenta cada termo relativo em 20 relação à sua finalidade natural; pois, se bem que em alguns casos o termo relativo particular só possa ser usado em relação à sua finalidade natural e a nada mais, alguns também podem ser usados em relação a outra coisa. Assim, a vista só pode ser usada para ver, mas o estrígil, a pequena concha que se usa para limpar a pele no banho, também pode ser usado para apanhar água. No entanto, se alguém definisse o estrígil como um instru-25 mento para apanhar água, cometeria um erro: pois essa não é a sua função natural. A definição da função natural de uma coisa é: "aquilo para que seria empregada pelo homem prudente, agindo como tal, e pela ciência que trata especialmente dessa coisa".

Ou então deve-se ver, sempre que um termo é usado numa variedade de relações, se ele deixou de expressá-lo na sua relação primária: por exemplo, definindo a "sabedoria" como a virtu-30 de do "homem" ou da "alma" ao invés da "faculdade racional", já que a sabedoria é primeiramente a virtude da faculdade racional, pois é devido a ela que se diz tanto do homem como da alma que são sábios.

Além disso, se a coisa de que se afirmou ser o termo definido uma afecção, uma disposição ou o que quer que seja é incapaz de admitir isso, o definidor cometeu um erro. Porque toda disposição e toda afecção se forma naturalmente naquilo de que é uma afecção ou 35 disposição, como também o conhecimento se forma na alma, por ser uma disposição desta. Às vezes, porém, as pessoas cometem erros graves em matéria desta sorte, como todos aqueles que dizem ser o "sono" uma "falha 145 b da sensação", ou a "perplexidade" um "estado de igualdade entre raciocínios contrários", ou a "dor" uma "ruptura violenta de partes que estão naturalmente unidas". Porque o sono não é um atributo da sensação, como deveria ser se fosse uma falha desta. Nem tampouco é a perplexidade um atributo 5 dos raciocínios opostos, ou a dor, das partes naturalmente unidas: pois nesse caso as coisas inanimadas sofreriam dor, visto que a dor estaria presente nelas. É também de um tipo semelhante a este a definição da "saúde", por exemplo, como um "equilíbrio dos elementos quentes e frios"; pois que, a ser assim, a saúde seria necessariamente manifestada pelos elementos 10 quentes e frios: com efeito, um equilíbrio do que quer que seja é um atributo inerente àquelas coisas das quais é equilíbrio, de modo que a saúde seria um atributo desses elementos. Além disso, as pessoas que raciocinam dessa maneira tomam o efeito pela causa ou a causa pelo efeito. Pois a ruptura das partes naturalmente unidas não é dor, mas apenas uma causa de dor; nem tampouco a falha da sensação é sono, mas um é a causa do outro, já que ou 15 adormecemos porque nos falha a sensação, ou a sensação nos falha porque adormecemos. E, do mesmo modo,

uma igualdade entre raciocínios contrários seria geralmente considerada uma causa da perplexidade: pois é quando refletimos sobre ambos os lados de uma questão e verificamos que todas as coisas estão igualmente em harmonia com as duas linhas de 20 ação que ficamos perplexos e não sabemos qual delas escolher.

Além disso, tendo em vista todos os períodos de tempo, devemos examinar se há alguma discrepância entre a diferença e a coisa definida. Suponha-se, por exemplo, que o "imortal" seja definido como uma "coisa viva presentemente imune à destruição". Pois uma coisa viva que é "presentemente" imune à destruição será imortal "presentemente". É possível, aliás, que neste caso não se justifique tal conclusão devido à ambigüidade das palavras "presentemente imune à destruição": pois isto tanto pode significar que a 25 coisa não foi destruída no presente momento como que não pode ser destruída presentemente ou que presentemente é tal que jamais poderá ser destruída. Sempre, pois, que dizemos que uma coisa viva é presentemente imune à destruição, queremos significar que ela é presentemente uma coisa viva de tal sorte que jamais será destruída; e isso equivale a dizer que ela é imortal, de forma que não se pretende dizer que é imortal apenas neste momento. Entretanto, sempre que o 30 que se enunciou de acordo com a definição se predica do seu sujeito apenas no presente ou no passado, enquanto o que se pretende significar pela palavra não se predica assim, as duas coisas não podem ser a mesma. Por conseguinte, devemos ater-nos a esta norma ou lugar, conforme dissemos.

7

Deve-se também examinar se o termo que se está definindo se aplica ao sujeito em consideração de alguma coisa diferente da definição formulada. 35 Suponha-se, por exemplo, uma definição da "justiça" como a "capacidade de distribuir o que é igual". Isto não estaria certo, pois a palavra "justo" se aplica antes ao homem que escolhe do que ao homem que é capaz de distribuir o que é igual, de modo que a justi- 146 a ça não poderia ser uma capacidade de distribuir o que é igual, pois em tal caso o homem mais justo seria aquele que maior capacidade tivesse de distribuir o que é igual.

Convém verificar, igualmente, se a coisa admite graus, enquanto o que se expressa de acordo com a definição 5 não os admite, ou se, ao invés, o que se expressa de acordo com a definição admite graus enquanto a própria coisa não os admite. Porque ou ambos devem admiti-los, ou nenhum, se o que se expressa de acordo com a definição é realmente o mesmo que a coisa definida. Veja-se, além disso, se, embora ambos admitam graus, não crescem ou se tornam maiores juntamente: suponha-se, por exemplo, que o amor sexual seja o desejo da união carnal: pois aquele que está mais intensamente ena- 10 morado não sente um desejo mais intenso de ter relações sexuais, de modo que ambas as coisas não se intensificam simultaneamente, o que por certo aconteceria se fossem a mesma coisa.

E também, supondo que temos duas coisas diante de nós, devemos ver se o termo a ser definido se aplica mais particularmente àquela de que é menos predicável o conteúdo da definição. Tome-se, por exemplo, a definição do 15

"fogo" como o "corpo que consiste nas partículas mais rarefeitas". Porque "fogo" denota mais a chama do que a luz, mas a chama é em menor grau do que a luz o corpo que consiste nas partículas mais rarefeitas, ao passo que a ambas deveria ser mais aplicável a definição se fossem a mesma coisa. Veja-se, também, se uma expressão se 20 aplica igualmente aos dois objetos que temos diante de nós, ao passo que a outra não se aplica igualmente a ambos, porém mais particularmente a um deles.

Deve-se ver, além disso, se ele expressa a definição relativa a duas coisas tomadas separadamente; assim, o "belo" é "o que é agradável aos olhos ou aos ouvidos"[31], ou o "real" é "o que é capaz tanto de agir como de ser objeto de ação". Porque, nesse caso, a mesma coisa será ao mesmo tempo bela e não bela, e, do mesmo modo, será ao mesmo tempo real e não real. Com efeito, "agradável aos ouvi- 25 dos" será o mesmo que "belo", de forma que "não-agradável aos ouvidos" será o mesmo que "não-belo", pois os opostos de coisas idênticas também são idênticos entre si, e o oposto de "belo" é "não-belo", enquanto o oposto de "agradável aos ouvidos" é "não-agradável aos ouvidos"; evidentemente, pois, não-agradável aos ouvidos" é o mesmo que "não-belo". Se, por conseguinte, alguma coisa é agradável aos olhos, porém não aos ouvidos, essa coisa será ao 30 mesmo tempo bela e não-bela. De modo semelhante, poderíamos também demonstrar que a mesma coisa é simultaneamente real e irreal.

Finalmente, tanto dos gêneros como das diferenças e de todos os outros termos expressos nas definições devem-se formular definições em lugar dos pró- 35 prios termos e verificar se há alguma discrepância entre eles.

[31] Cf. Platão, *Hípias Maior*, 297 E 299 C. (N. do T.)

8

Se o termo é relativo, quer em si mesmo, quer com respeito ao seu gênero, deve-se ver se a definição deixa de 146 b mencionar aquilo a que é relativo o termo, quer em si mesmo, quer com respeito ao seu gênero: por exemplo, se o contendor definiu o "conhecimento" como uma "concepção incontrovertível", ou o "desejo" como uma "tendência sem dor". Porque a essência de todas as coisas relativas é relativa a alguma outra coisa, visto que o ser de todo termo relativo é idêntico ao guardar uma certa relação para com algu- 5 ma coisa. O definidor deveria ter dito, portanto, que o conhecimento é a "concepção de um cognoscível" e que o "desejo" é a "tendência para um bem". E do mesmo modo se ele definisse a "gramática" como o "conhecimento das letras": pois na definição deve-se expressar ou a coisa a que o próprio termo é relativo, ou aquela, seja lá qual for, a que é relativo o seu gênero. Ou, então, veja-se se um termo relativo não foi descrito em relação à 10 sua finalidade, sendo a finalidade de uma coisa qualquer o que há de melhor nela ou o que imprime o seu objetivo ao resto. O que se deve expressar é certamente o que é melhor e o que é final, por exemplo, que o desejo não visa ao agradável, mas ao prazer, pois esse é o nosso objetivo também quando escolhemos o agradável.

Verifique-se, igualmente, se aquilo

em relação ao qual ele expressou o termo é um processo ou uma atividade, pois nada dessa espécie é um fim, 15 sendo a completação do processo ou da atividade mais propriamente um fim do que o processo ou a atividade em si mesmos. Ou talvez esta regra não seja verdadeira em todos os casos, pois quase todos preferem a experiência atual do prazer à sua cessação, de maneira que esses considerariam como um fim antes a atividade do que a sua completação.

20 Veja-se também, em alguns casos, se ele não distinguiu a quantidade, a qualidade, o lugar ou outras diferenças de um objeto: por exemplo, a qualidade e a quantidade da honra cuja busca torna um homem ambicioso: pois todos os homens buscam a honra, de modo que não basta definir o homem ambicioso como aquele que se esforça por alcançar a honra, mas é preciso acrescentar as diferenças mencionadas acima. E analogamente, ao definir o 25 homem cúpido, deve-se indicar a quantidade de dinheiro que ele ambiciona possuir, e, ao definir o homem incontinente, a qualidade dos prazeres que o seduzem. Pois não chamamos incontinente ao homem que cede a toda e qualquer espécie de prazer, mas apenas àquele que cede a uma determinada espécie de prazer. E, por outro lado, há quem defina às vezes a noite como uma "sombra sobre a terra", ou um *terremoto* como um "movimento da terra", ou uma nuvem como uma "condensação do ar", ou o vento como um 30 "movimento do ar" — sem especificar também, como devia, a quantidade, a qualidade, o lugar e a causa. E analogamente em outros casos deste tipo, pois ao omitir uma diferença qualquer deixa-se de expressar a essência do termo. Sempre se devem atacar tais deficiências, porque um movimento da terra não constitui um terremoto, nem um movimento do ar é um vento, sem mais especificações quanto à maneira 35 de produzir-se ou à quantidade implicada.

Quanto ao mais, em relação aos apetites e tendências e em qualquer outro caso onde ela tenha aplicação, é preciso ver se a palavra "aparente" foi omitida, por exemplo: "o desejo é uma tendência para o bom", ou "o desejo é 147 a uma tendência para o agradável", em lugar de dizer "para o aparentemente bom" ou o "aparentemente agradável". Pois muitas vezes aqueles que mostram uma tendência não percebem o que é bom ou agradável, de modo que o seu objetivo não precisa ser realmente bom ou agradável, mas basta que o seja aparentemente. A definição, por conseguinte, devia ter sido formulada de acordo com isto. Por outro 5 lado, todo aquele que defende a existência das idéias deveria ser colocado frente a frente com as suas idéias, mesmo quando não pronuncia a palavra em questão: pois não pode existir nenhuma idéia de alguma coisa que seja apenas aparente. A opinião geral é que sempre se fala de uma idéia em relação com outra idéia: assim, o apetite absoluto tenderia para o absolutamente agradável, e o desejo absoluto para o absolutamente bom. Portanto, não podem ter em vista algo que seja aparentemente bom ou aparentemente agradável: pois a existência de um bem ou de um prazer absolutamente apa- 10 rentes seria um absurdo.

9

E igualmente, se o que se define é o estado de alguma coisa, examine-se o que se encontra nesse estado; e, se o que se define é a própria coisa, examine-se o estado; e da mesma forma nos demais casos deste tipo. Assim, se o agradável é idêntico ao benéfico, o homem que experimenta prazer é também beneficiado. Falando em geral, nas definições desta espécie sucede que o que se define é, em certo sentido, mais de uma coisa: pois, ao definir o conhecimento, define-se também, em certo sentido, a ignorância, e igualmente o que possui conhecimento e o que carece dele, bem como o que é conhecer e o que é ser ignorante. Porque, se a primeira é posta em evidência, as outras também se tornam evidentes em certo sentido. Assim, pois, em todos os casos deste tipo devemos estar atentos às discrepâncias, usando os princípios elementares derivados da consideração dos contrários e dos coordenados.

Além disso, no caso dos termos relativos, é preciso ver se a espécie é apresentada como relativa a uma espécie daquilo de que o gênero é apresentado como relativo: por exemplo, supondo-se que a crença seja relativa a algum objeto de crença, deve-se ver se uma crença particular é enunciada como relativa a algum objeto particular de crença; e, se o múltiplo em geral é relativo a uma fração, deve-se ver se um múltiplo particular é enunciado como relativo a uma fração particular. Porque, se não foram assim enunciados, é evidente que se cometeu um erro.

Veja-se, também, se o oposto tem a definição oposta: por exemplo, se a definição de "metade" é o oposto da definição de "dobro": porque se o "dobro" é "aquilo que excede outra coisa por uma quantidade igual a essa outra coisa", a "metade" é "aquilo que é excedido por uma quantidade igual a ela própria". E da mesma forma com os contrários. Porque ao termo contrário se aplicará a definição que lhe é contrária de alguma das maneiras pelas quais os contrários se ligam um ao outro. Assim, por exemplo, se "útil" equivale ao que "produz o bem", "nocivo" equivalerá ao que "produz o mal" ou "destrói o bem", já que uma ou outra destas expressões necessariamente há de ser o contrário do termo originariamente usado. Suponhamos, então, que nenhuma delas seja o seu contrário: é evidente, neste caso, que nenhuma das definições subseqüentemente formuladas poderá ser o contrário do termo que se definiu originalmente: logo, tampouco a definição originária do termo originário pode ter sido corretamente formulada. Visto, além disso, que dos contrários um é às vezes uma palavra formada para denotar a privação do outro, como, por exemplo, se considera geralmente a desigualdade como a privação da igualdade (pois "desigual" designa simplesmente as coisas que não são "iguais"), é evidente que o contrário cuja forma denota privação deve necessariamente ser definido por meio do outro, ao passo que o outro não poderá ser definido por meio daquele cuja forma denota privação, pois nesse caso teremos que cada um deles se interpreta por meio do outro. No caso de termos contrários devemos estar atentos a este erro, como, por exemplo, na hipótese de que alguém definisse a igualdade como sendo o contrário da desigualdade, pois nesse caso a estaria

definindo por meio do termo que denota a sua privação. Acresce que quem define dessa forma se vê obrigado a usar na definição o próprio termo que está definindo, e isto se torna claro quando substituímos a palavra pela sua definição. Porque dizer "desigual-15 dade" é o mesmo que dizer "privação de igualdade"; portanto, a igualdade definida desse modo seria "o contrário da privação de igualdade", e o definidor teria usado a própria palavra que pretendia definir. Suponhamos, entretanto, que nenhum dos termos contrários denote privação pela sua forma, e contudo a sua definição se faça da maneira que mostramos acima: por exemplo, que "bem" seja definido como "o contrário de mal"; então, como é evidente que "mal" também será "o contrário de bem" (pois as definições de coisas que são contrárias desta maneira devem ser formuladas 20 de modo igual), o resultado é, como antes, que ele usa o próprio termo a ser definido, uma vez que "bem" é inerente à definição de "mal". Se, pois, o "bem" é "o contrário do mal", e o mal nada mais é do que "o contrário do bem", segue-se que o "bem" será "o contrário do contrário do bem". É evidente, pois, 25 que ele usou a própria palavra a ser definida.

Veja-se, também, se ao enunciar um termo cuja fórma denota privação ele não expressou o termo do qual o primeiro é a privação, por exemplo, o estado, o contrário ou seja qual for a coisa de que a primeira é a privação; e também se omitiu o acréscimo de qualquer termo em que a privação se forma naturalmente, ou então daquele em que ela se forma primeiramente por natureza: por exemplo, se ao definir "ignorân- 30 cia" como uma privação ele se esqueceu de mencionar que é privação de "conhecimento"; ou, então, se deixou de acrescentar a coisa em que ela se forma naturalmente; ou, embora tenha mencionado esta, deixou de mencionar aquilo em que ela se forma primeiramente, colocando-a, por exemplo, no "homem", na "alma" e não na "faculdade racional": porque, se ele falha a qualquer desses respeitos, comete um erro. E, do mesmo modo, se deixou de dizer que a "cegueira" é a "privação 35 da vista num olho": pois uma formulação apropriada da essência da cegueira deve incluir tanto aquilo de que ela é a privação como aquilo que é privado. 148 a

Examine-se, ademais, se ele definiu pela palavra "privação" um termo que não se usa para denotar uma privação: assim, no caso de erro, pensar-se-ia 5 geralmente que incorre num equívoco dessa espécie quem não o usa simplesmente como um termo negativo. Pois o que em geral se considera estar em erro não é o que não possui conhecimento, mas antes o que se equivocou, e por essa razão não dizemos que coisas inanimadas ou crianças "errem". Por conseguinte, não se usa "erro" para significar uma simples privação de conhecimento.

10

Convém examinar, além disso, se as 10 inflexões e derivados usados na definição se aplicam a inflexões e derivados semelhantes do termo: por exemplo, se "benéfico" significa "que produz saúde", "beneficamente" significará "de modo a produzir saúde" e um "benfeitor" será um "produtor de saúde"?

Veja-se, igualmente, se a definição dada se aplica também à idéia, pois em alguns casos não acontece assim; por

15 exemplo, na definição platônica, quando ele acrescenta a palavra "mortal" ao definir as criaturas vivas. Porque a idéia (por exemplo, o Homem absoluto) não é mortal, de modo que a definição não se ajusta à idéia. E assim, sempre que são acrescentadas as palavras "capaz de agir sobre" ou "capaz de ser objeto de ação", tem de haver forçosa-20 mente uma discrepância entre a idéia e a definição, pois os que afirmam a existência das idéias consideram-nas incapazes de mover-se ou de ser objeto de ação. Ao tratar, pois, com essas pessoas, até os argumentos deste tipo são úteis.

Veja-se, também, se ele deu uma definição simples e comum de termos que se usam ambiguamente. Porque os termos cuja definição correspondente ao seu nome comum é uma só e a 25 mesma são unívocos; se, pois, a definição se aplica de igual maneira a toda a extensão do termo *ambíguo,* ela não pode ser verdadeira de nenhum dos objetos descritos pelo termo. Isto é, aliás, o que acontece com a definição de "vida" por Dionísio, quando a apresenta como "um movimento do ser que é sustentado por nutrição, congenitamente presente a ele": pois isso é encontrado tanto nas plantas como nos animais, ao passo que a "vida" se 30 entende geralmente como significando não apenas uma só espécie de coisa, mas uma coisa nos animais e outra nas plantas. Pode-se defender a opinião de que "vida" é um termo unívoco e sempre se usa para descrever uma coisa só; e, por conseguinte, defini-la propositadamente da maneira acima; ou muito bem pode acontecer que um homem perceba o caráter ambíguo do 35 termo e se proponha dar a definição de um sentido apenas, sem dar conta, porém, de que a definição formulada é comum a ambos os sentidos e não peculiar ao que ele tinha em vista. Em qualquer desses casos, seja qual for o fim que ele se propôs, está igualmente em erro. Como os termos ambíguos passam às vezes despercebidos, é preferível, ao formular perguntas, tratá- 148 b los como se fossem unívocos (pois a definição de um sentido não se aplicará ao outro, de modo que, aos olhos dos circunstantes, o que responde não o terá definido de maneira correta, visto que a definição deve aplicar-se a um termo unívoco em toda a sua extensão); mas, ao responder nós mesmos, devemos distinguir entre os sentidos. Mais ainda: como alguns dos que respondem chamam "ambíguo" ao que 5 realmente é unívoco sempre que a definição formulada não se aplica universalmente e, vice-versa, chamam unívoco ao que é realmente ambíguo, supondo que a definição se aplica a ambos os sentidos do termo, é preciso assegurar uma admissão prévia em relação a esses termos, ou então provar de antemão que tal e tal termo é ambíguo ou unívoco, segundo for o caso: porque as pessoas estão mais dispostas a concordar quando não prevêem as 10 conseqüências. Se, contudo, não se fez concessão alguma e o homem sustenta ser ambíguo o que é realmente unívoco porque a definição dada por ele não se aplica igualmente ao segundo sentido, veja-se se a definição deste segundo sentido também se aplica aos outros: pois, se assim for, esse sentido deve ser evidentemente sinônimo dos outros. De outra forma haverá mais de uma definição desses outros significados, 15 pois lhes serão aplicáveis duas definições distintas na explicação do termo, a saber: a que se formulou anteriormente e também a última. Se, por outro lado, alguém definisse um termo usado em vários sentidos e, verificando que sua definição não se aplica a todos eles, pretendesse, não que o termo é

ambíguo, mas que não se aplica adequadamente a todos esses sentidos, simplesmente porque isso sucede com a sua definição, a um tal homem se pode replicar que, embora em algumas coisas não seja apropriado usar a linguagem do povo, numa questão de terminologia somos forçados a aceitar o uso recebido e tradicional e não transformar as coisas dessa forma.

11

Suponhamos agora que se formulou a definição de algum termo complexo e, retirando a definição de um dos elementos do complexo, veja-se se o resto da definição corresponde ao resto do termo: se assim não for, é claro que tampouco a definição inteira corresponde ao complexo inteiro. Suponhamos, por exemplo, que alguém tenha definido uma "linha reta finita" como "o limite de um plano finito de tal sorte que o seu centro esteja em linha com as suas extremidades"; ora, se a definição de uma "linha finita" é "o limite de um plano finito", o resto (a saber, "de tal sorte que o seu centro esteja em linha com as suas extremidades") deveria ser uma definição de "reto". Mas uma linha reta infinita não tem centro nem extremidades, e nem por isso deixa de ser reta, de modo que isto que resta não define o que resta do termo.

Além disso, se o termo definido é uma noção composta, veja-se se a definição formulada tem o mesmo número de membros que o termo definido. *Diz-se que uma definição tem o mesmo número de membros que o termo definido quando o número dos elementos que compõem este último é igual ao número de nomes e verbos na definição.* Porque em tais casos a troca deve ser, por força, simplesmente de termo por termo — pelo menos de alguns, senão de todos —, visto que agora não se usam mais termos do que antes; ao passo que na definição os termos devem ser expressos por frases, se possível em todos os casos ou, pelo menos, na maioria. Pois, do contrário, também se poderiam definir objetos simples chamando-os simplesmente por outros nomes, como, por exemplo, "capa" em vez de "manto".

O erro será ainda pior se o termo for substituído por outro menos conhecido, como, por exemplo, "homem branco" por "mortal pelúcido": pois isto, além de não ser uma definição, é menos inteligível quando expresso dessa forma.

Examine-se também se, com a troca de palavras, o sentido não se altera. Tomemos como exemplo a explicação de "conhecimento especulativo" por "concepção especulativa": pois concepção não é o mesmo que conhecimento, como certamente deveria ser se o todo também deve ser o mesmo, uma vez que, embora a palavra "especulativo" seja comum a ambas as expressões, o resto é diferente.

Veja-se, além disso, se, ao substituir um dos termos por algo diferente, ele mudou o gênero e não a diferença, como no exemplo que acabamos de apresentar: pois "especulativo" é um termo menos familiar do que "conhecimento", dado que este é o gênero e o outro a diferença, e o gênero sempre é o termo mais familiar de todos; de modo que não é ele, mas sim a diferença, que devia ter sido mudada, visto ser o termo menos familiar. Esta crítica poderia ser qualificada de ridícula, pois não há razão para que o termo mais familiar não descreva a diferença

em lugar do gênero: nesse caso, evidentemente, o termo a ser alterado deveria ser aquele que designa o gênero, e não a diferença. Se, contudo, se está substituindo um termo não apenas 25 por outro termo, mas por uma frase, evidentemente é da diferença e não do gênero que cabe formular uma definição, visto que o objetivo da definição é tornar mais conhecido o sujeito; e a diferença, com efeito, é menos familiar do que o gênero.

Se ele formulou a definição da diferença, veja-se se a definição dada é comum a esta e a alguma outra coisa. Por exemplo, sempre que se diz que um número ímpar é um "número com um ponto médio" faz-se mister uma definição ulterior que nos mostre de que maneira ele tem um ponto médio: 30 pois a palavra "número" é comum às duas expressões, e é a palavra "ímpar" que se substitui pela frase. Ora, tanto uma linha como um corpo têm um ponto médio, e contudo nenhum dos dois é "ímpar", de modo que esta não pode ser a definição de 35 "ímpar". Se, por outro lado, a frase "com um ponto médio" se usa em vários sentidos, o sentido que se tem em vista aqui precisa ser definido. De maneira que isto ou desacreditará a definição, ou provará que ela não é em absoluto uma definição.

12

É preciso ver, por outro lado, se o termo definido por ele é uma realidade, ao passo que não o é o que está contido 149 b na definição. Suponha-se, por exemplo, que o "branco" seja definido como "cor misturada com fogo": pois o que é incorpóreo não pode misturar-se com um corpo, de modo que "cor misturada com fogo" é algo que não pode existir, ao passo que o "branco" existe realmente.

Além disso, os que, no caso dos termos relativos, não distinguem com que se relaciona o objeto, mas descrevem-no 5 apenas para incluí-lo num número demasiado grande de coisas, erram ou totalmente, ou em parte. Suponhamos, por exemplo, que alguém tenha definido a "medicina" como uma "ciência da realidade". Porque, se a medicina não fosse uma ciência de alguma coisa real, é evidente que a definição seria totalmente falsa; ao passo que, se ela é a ciência de alguma coisa real, porém não de outras, a definição é parcialmente falsa; pois deveria aplicar-se a toda a realidade, se se disse que é a ciência da realidade de maneira essencial e não acidental, como acontece 10 com outros termos relativos: ora, todo objeto de conhecimento é um termo relativo a conhecimento. E do mesmo modo também com outros termos relativos, dado que todos esses termos são conversíveis. Por outro lado, se a maneira correta de explicar uma coisa fosse defini-la não como é em si mesma, porém como é acidentalmente, então todo e qualquer termo relativo se usaria não em relação com uma coisa 15 só, mas com uma porção de coisas. Porque não há motivo para que a mesma coisa não seja ao mesmo tempo real, branca e boa, de modo que seria uma formulação correta expressar o objeto em relação com uma qualquer dessas coisas, se expressar o que ele é acidentalmente é uma maneira correta de expressá-lo. É, além disso, impossível que uma definição desta espécie seja peculiar ao termo proposto: pois 20 não só a medicina, mas também a maioria das outras ciências têm por objeto alguma coisa real, de modo que

cada uma delas será uma ciência da realidade. É evidente, pois, que uma tal definição não define ciência nenhuma, visto que uma ciência deve ser peculiar ao seu termo próprio, e não geral.

Às vezes, também, as pessoas definem não a coisa, mas apenas a coisa 25 em boas ou perfeitas condições. Tal é a definição do retórico como "um homem que pode sempre ver o que será persuasivo nas circunstâncias dadas, sem nada omitir", ou do ladrão como "aquele que furta em segredo": pois é evidente que, se eles fazem isso, o primeiro será um bom retórico e o segundo um bom ladrão: ao passo que não é o fato atual de furtar em segredo, mas 30 o desejo de fazê-lo, que caracteriza o ladrão.

Veja-se também se ele expressou o que é desejável em si mesmo como desejável pelo que produz ou faz, ou, de um modo qualquer, desejável por causa de alguma outra coisa, dizendo, por exemplo, que a justiça é "o que preserva as leis", ou a sabedoria é "o que produz felicidade"; pois o que produz ou preserva algo é uma das coisas desejáveis por causa de outra coisa. Poder-se-ia objetar que é possível que 35 o que é desejável em si mesmo seja também desejável por causa de alguma outra coisa; contudo, nem por isso é menos errado definir dessa maneira o que é desejável por si mesmo, pois a essência contém principalmente o que há de melhor em qualquer coisa, e é melhor que uma coisa seja desejável em si mesma do que por causa de outra coisa, de modo que isto é também o que a definição deveria ter indicado de preferência.

13

150 a Veja-se, também, se ao definir alguma coisa ele a definiu como formada de "A e B", ou como um "produto de A e B", ou como uma soma de "A mais B". Se ele a define como "A e B", a definição será verdadeira de ambos e, contudo, não o será de nenhum deles. Suponha-se, por exemplo, que a justiça 5 seja definida como "temperança e coragem". Porque, se de duas pessoas cada uma possui apenas uma dessas virtudes, ambas serão justas e, contudo, nenhuma delas o será, porque ambas tomadas juntamente possuem a justiça, porém cada uma delas em particular não a têm. Mesmo que a situação aqui descrita não pareça por enquanto muito absurda devido à ocorrência de situações semelhantes também em outros casos (pois é perfeitamente possível que dois homens pos- 10 suam uma mina entre eles, embora nenhum dos dois a possua por si mesmo), ao menos pareceria totalmente absurdo que eles possuíssem atributos contrários; e, no entanto, essa é a conclusão a que chegamos se um deles é temperante, mas covarde, e o outro, embora valente, é um libertino: pois nesse caso ambos se mostrarão ao mesmo tempo justos e injustos: porque, se a justiça é temperança e bravura, então a injustiça será covardia e libertinagem. De um modo geral, todas 15 as maneiras de demonstrar que o todo não é idêntico à soma de suas partes são também úteis para enfrentar o tipo de definição que acabamos de descrever: pois um homem que define desta maneira parece afirmar que as partes são iguais ao todo. Estes argumentos são particularmente adequados aos casos em que o processo de unir as partes é evidente, como numa casa e 20 outras coisas do mesmo tipo; pois em tais casos é bem claro que se pode ter

as partes sem ter, porém, o todo, de modo que as partes e o todo não podem ser a mesma coisa.

Se, contudo, ele disse que o termo que se está definindo é "o produto de A e B", em vez de "A e B" simplesmente, veja-se, em primeiro lugar, se A e B não podem, na natureza das coisas, ter um produto qualquer; pois algumas coisas se relacionam entre si de tal 25 modo que nada pode resultar delas, como, por exemplo, uma linha e um número. Veja-se, igualmente, se o termo que foi definido é da natureza das coisas que se encontram primeiramente num sujeito único, enquanto as coisas que, segundo afirmou ele, o produzem não se encontram primeiramente num sujeito único, mas cada uma num sujeito separado. Se assim for, evidentemente o termo não pode ser o produto delas, pois o todo terá forçosamente de encontrar-se nas mesmas coisas em que se encontram as 30 suas partes de modo que o todo se encontrará primeiramente não num sujeito único, mas em vários deles. Se, por outro lado, tanto as partes como o todo se encontram primeiramente num sujeito único, veja-se se este não é o mesmo, mas uma coisa para o todo e outra para as partes. E examine-se, igualmente, se as partes são destruídas juntamente com o todo: pois devia acontecer, ao contrário, que o todo seja destruído quando o são as partes; 35 quando o todo é destruído, não há necessidade de que as partes o sejam também. Ou, por outro lado, veja-se se o todo é bom ou mau e as partes nem um nem outro, ou, vice-versa, se as partes são boas ou más e o todo nem um nem outro. Pois é impossível tanto 150 b que uma coisa neutra produza algo bom ou mau como que coisas boas ou más produzam uma coisa neutra. Examine-se, também, se uma das coisas é mais eminentemente boa do que a outra é má, enquanto o produto não é mais bom do que mau: suponha-se, por exemplo, que o desvergonhamento seja definido como "o produto da coragem 5 e da falsa opinião": aqui, o que há de bom na coragem excede o que há de mau na falsa opinião: portanto, o produto dessas duas coisas deveria corresponder a esse excesso, e ou ser bom sem qualificação, ou pelo menos mais bom do que mau. Contudo, é talvez possível que esta não seja uma conseqüência necessária, a não ser que cada coisa seja em si mesma boa ou má, pois muitas coisas que produzem algo não são boas em si mesmas, porém somente em combinação; ou, pelo contrário, são boas em si mesmas, e más ou neutras em combinação. O que 10 acabamos de dizer é exemplificado com a maior clareza no caso das coisas que contribuem para a saúde ou a doença, pois algumas drogas são tais que cada uma tomada separadamente é boa, mas, quando se ministram juntas numa mistura, são más.

Veja-se também se o todo, como produto de algo melhor e algo pior, não é pior do que o melhor elemento e 15 melhor do que o pior. Contudo, isto também nem sempre é uma conseqüência necessária, a menos que os elementos que entram na composição sejam bons em si mesmos; em caso contrário, o todo pode perfeitamente não ser bom, como nos exemplos que acabamos de mencionar.

É preciso ver, além disso, se o todo é sinônimo de algum dos elementos: pois não deve sê-lo, como tampouco no caso das sílabas. Com efeito, a sílaba 20 não é sinônima de nenhuma das letras que a constituem.

Examine-se, além disso, se ele deixou de mencionar a maneira pela qual se compõem as partes, pois a simples menção dos seus elementos não basta para tornar a coisa inteligível. Com

efeito, a essência de qualquer composto não se limita a ser um produto de tais e tais coisas, mas sim um produto delas compostas de tal e tal 25 maneira, exatamente como sucede numa casa: pois aqui os materiais não formam uma casa, seja qual for a maneira por que são dispostos.

Se alguém definiu um objeto como "A + B", a primeira coisa a dizer é que "A + B" significa o mesmo que "A e B", ou que "o produto de A e B", pois "mel + água" ou significa "o mel e a água", ou "a bebida feita com mel 30 e água". Se, pois, ele admite que "A + B" é o mesmo que qualquer destas duas coisas, terão cabimento as mesmas críticas que já foram usadas para fazer frente a cada um destes casos. Distinga-se, além disso, entre os diferentes sentidos em que se pode dizer que uma coisa é "+" outra e veja-se se não há nenhum deles em que se possa 35 dizer que A existe "+ B". Assim, por exemplo, supondo-se que a expressão signifique que eles existem em alguma coisa só, capaz de contê-los (como, por exemplo, a justiça e a coragem se encontram na alma), ou então no mesmo lugar ou na mesma ocasião, e isso não é de modo algum verdadeiro dos A e B em questão, é evidente que a definição formulada não pode ser válida de coisa alguma, porquanto não há nenhuma maneira possível de que A 151a exista "+ B". Se, porém, entre os vários sentidos que distinguimos acima, for verdadeiro que A e B sejam encontrados cada um ao mesmo tempo que o outro, veja-se se é possível que os dois não sejam usados na mesma relação. Suponha-se, por exemplo, que a coragem tenha sido definida como "ousadia com reta razão": aqui é possível que um homem mostre ousadia num roubo a mão armada, e reta razão com 5 respeito aos meios de conservar a saúde; mas pode possuir "a primeira qualidade + a segunda" sem, contudo, ser corajoso! Além disso, ainda quando ambas são manifestadas também na mesma relação, por exemplo, em relação ao tratamento médico (pois um homem pode manifestar tanto ousadia como reta razão com respeito ao tratamento médico), não obstante, essa combinação de "um + o outro" não fará dele um homem "corajoso". Pois os dois elementos não devem referir-se 10 a qualquer objeto casual que seja idêntico, como tampouco deve cada um deles referir-se a um objeto diferente; devem, antes, relacionar-se à função da coragem, por exemplo, enfrentar os perigos da guerra ou qualquer coisa que seja mais propriamente sua função.

Algumas definições expressas dessa forma não se enquadram em absoluto na divisão supramencionada, como, por exemplo, uma definição da cólera 15 como "dor com a consciência de ter sido menoscabado". Pois o que se pretende dizer com isso é que a dor ocorre porque se tem consciência de tal coisa; mas ocorrer "por causa de" uma coisa não é o mesmo que ocorrer "+ uma coisa" em nenhum dos sentidos que analisamos acima.

14

20 Por outro lado, se o adversário descreveu o todo composto como a "composição" dessas coisas (por exemplo, uma "criatura viva" como uma "composição de alma e corpo"), veja-se em primeiro lugar se ele deixou de mencionar a espécie de composição, como, por exemplo, ao definir a "carne" ou o

"osso" como uma "composição de fogo, terra e ar". Pois não basta dizer que se trata de uma composição, mas é preciso ir mais além e definir a espécie
25 de composição: porque esses elementos não formam a carne de qualquer maneira que se componham uns com os outros, mas quando compostos de certo modo formam a carne, e quando compostos de outro modo, o osso. Parece, por outro lado, que nenhuma das substâncias mencionadas é, em absoluto, a mesma coisa que uma "composição": pois uma composição sempre tem como contrário uma decomposição, ao passo que nem o osso nem a carne têm qualquer contrário. Além disso, se são iguais as probabilidades de que todo composto seja uma
30 composição ou de que nenhum deles o seja, e se toda espécie de criatura viva, embora sendo um composto, nunca é uma composição, segue-se que nenhum outro composto pode sê-lo tampouco.

Além disso, se na natureza de uma coisa dois contrários têm iguais probabilidades de ocorrer e se a coisa foi definida por meio de um deles, é evidente que não foi definida: do contrário, haveria mais de uma definição da
35 mesma coisa; pois como poderia ser mais próprio defini-la por meio de um do que do outro, visto que ambos são igualmente capazes de ocorrer nela?
151 b Uma definição desta espécie é a da alma como uma substância capaz de receber conhecimento, já que ela tem uma capacidade igual para receber a ignorância.

E também, mesmo quando não se pode atacar a definição como um todo por não se conhecer suficientemente o
5 todo, deve-se atacar uma parte dela quando se conhece essa parte e se vê que foi incorretamente expressa: pois, se a parte for refutada, a definição inteira também o será. Quando, por outro lado, uma definição for obscura, deve-se em primeiro lugar corrigi-la e reformulá-la a fim de tornar clara uma parte dela e obter um ponto de apoio para o ataque; e, partindo daí, passar ao exame da definição inteira. Pois o que responde se vê forçado ou a aceitar o sentido tal como foi interpretado 10 pelo que pergunta, ou então a explicar ele próprio claramente o que significa a sua definição. E também, assim como nas assembléias o procedimento normal é propor uma emenda da lei existente e, se a emenda é melhor, revogar aquela, o mesmo se deveria fazer no caso das definições. Nós mesmos devemos propor uma segunda definição e, se ela for julgada melhor e mais 15 indicativa do objeto definido, evidentemente a definição que se havia estabelecido deve ser rejeitada, de acordo com o princípio de que não pode haver mais de uma definição da mesma coisa.

Ao combater as definições, é sempre um dos mais importantes princípios elementares fazermos nós mesmos uma definição plausível do objeto que temos diante de nós ou adotar alguma definição corretamente expressa. Pois, 20 tendo o modelo, por assim dizer, diante dos olhos, não podemos deixar de discernir tanto qualquer deficiência nas características que uma definição deve possuir como qualquer adição supérflua, e assim estaremos mais bem providos de linhas de ataque.

No que às definições se refere, pois, 25 seja isto suficiente.

LIVRO VII

1

Se duas coisas são "a mesma" ou "distintas", no mais literal dos sentidos que correspondem a "identidade" (e dissemos[32] que "o mesmo" se aplica 30 em seu sentido mais literal ao que é numericamente um), podem examinar-se, à luz de suas inflexões, derivados, coordenados e opostos. Com efeito, se a justiça é o mesmo que a coragem, o homem justo será o mesmo que o homem corajoso, e "justamente" o mesmo que "corajosamente". E da mesma forma no que toca aos opostos, 35 porque, se duas coisas são a mesma, seus opostos também serão o mesmo em todas as formas reconhecidas de oposição, pois tanto faz tomar o oposto de uma como da outra, visto que elas são a mesma. A questão também 152 a pode ser examinada à luz daquelas coisas que tendem a produzir ou destruir as coisas em apreço, da sua formação e destruição, e, falando em geral, de tudo que se relacione de igual maneira a cada uma delas. Porque, quando as coisas são absolutamente a mesma, também sua geração e destruição são a mesma, e as mesmas são as coisas que 5 tendem a produzi-las ou destruí-las. Veja-se também, quando se diz que uma das duas coisas é tal ou tal em grau superlativo, se a outra dessas coisas supostamente idênticas também pode ser descrita por meio de um superlativo sob o mesmo aspecto ou relação. Assim, por exemplo, Xenócrates afirma que a vida feliz e a boa vida são a mesma coisa, já que de todas as formas de vida a boa vida é a mais desejável, como também o é a vida feliz: pois "o mais desejável" e "o maior" aplicam-se a uma só e à mesma coisa[33]. E analogamente também nos outros casos desse tipo. Entretanto, 10 cada uma das duas coisas designadas como "a maior" ou "a mais desejável" deve ser numericamente uma: de outra forma, não se terá provado que elas são a mesma; porque do fato de serem os peloponésios e os espartanos os mais valorosos de todos os gregos não se segue que os peloponésios sejam o mesmo que os espartanos, visto que "peloponésio" não é uma pessoa qual- 15 quer, nem tampouco "espartano"; segue-se apenas que um deve ser incluído no outro, como "espartanos" em "peloponésios"; pois, a não ser assim, se uma classe não estiver incluída na outra, cada uma será melhor do que a outra. Com efeito, neste caso os peloponésios serão forçosamente melhores 20 do que os espartanos, se uma classe não está incluída na outra: pois eles são melhores do que quaisquer outros. E, do mesmo modo, os espartanos serão melhores do que os peloponésios, visto serem também melhores do que quaisquer outros: donde se conclui que cada um deles é melhor do que o outro! Evidentemente, pois, o que se 25 qualifica de "o melhor" ou "o maior" deve ser uma coisa só para que se possa demonstrar que é "o mesmo"

[32] 103 a 23. (N. de W.A.P.)

[33] Fragmento 82, Heinze. (N. de W.A.P.)

que outra coisa. Esta também é a razão por que Xenócrates não consegue provar o seu argumento, visto que a vida feliz não é numericamente uma, nem tampouco a boa vida, e assim, do fato de serem ambas as mais desejáveis, não se segue que sejam idênticas, 30 mas apenas que uma está contida na outra.

Examine-se, igualmente, se, na suposição de ser uma delas a mesma que uma terceira, a outra também é a mesma que esta: porque, se não forem ambas idênticas a uma terceira, é evidente que tampouco serão idênticas entre si.

Deve-se, além disso, examiná-las à luz de seus acidentes ou das coisas de que elas mesmas são acidentes: pois 35 todo acidente que se predique de uma deve também predicar-se da outra, e se uma delas se predica de alguma coisa como acidente, o mesmo deve suceder com a outra. Se houver alguma discrepância a qualquer destes respeitos, é evidente que elas não são a mesma.

Veja-se, ademais, se, em vez de pertencerem ambas à mesma classe de predicados, uma significa uma qualidade e a outra uma quantidade ou relação. E observe-se, também, se o gênero 152 b de ambas não é o mesmo, sendo um deles o "bem" e o outro o "mal", ou um a "virtude" e o outro o "conhecimento"; ou, se o gênero é o mesmo, veja-se se as diferenças que se predicam de cada uma não são as mesmas, sendo uma, por exemplo, designada como uma ciência "especulativa" e a outra como uma ciência "prática". E 5 da mesma forma nos demais casos.

Além disso, do ponto de vista dos "graus", veja-se se uma admite um aumento de grau, porém não a outra, ou, se ambas o admitem, não o fazem ao mesmo tempo; assim como, no caso do homem enamorado, não é verdade que ele deseje tanto mais intensamente a união carnal quanto mais intenso for o seu amor, de modo que o amor e o desejo das relações carnais não são a mesma coisa.

Devem-se examinar também essas 10 coisas por meio de uma adição e ver se a adição de cada uma delas à mesma coisa não dá como resultado o mesmo todo; ou se a subtração da mesma coisa de cada uma delas deixa um resto diferente. Suponha-se, por exemplo, que ele tenha dito que "o dobro de uma metade" é o mesmo que "um múltiplo de uma metade": nesse caso, subtraindo-se as palavras "uma metade" de cada uma dessas expressões, os restos deveriam significar a mesma coisa, mas tal não acontece, pois "o 15 dobro de" e "um múltiplo de" não têm o mesmo significado.

Investigue-se, também, não apenas se alguma conseqüência impossível resulta diretamente da afirmação feita, isto é, que A e B são a mesma coisa, mas também se é possível fazer com que isso aconteça por meio de uma hipótese, como no caso dos que afirmam que "vazio" é o mesmo que 20 "cheio de ar": pois é evidente que, extraindo-se o ar, o recipiente não ficará menos e sim mais vazio, embora já não esteja cheio de ar. E assim, por meio de uma suposição, que pode ser verdadeira ou falsa (não importa qual dos dois seja), uma das duas características é anulada, porém não a outra, mostrando que não são a mesma.

Falando de modo geral, deve-se 25 estar atento a qualquer discrepância que possa aparecer em qualquer parte e em qualquer espécie de predicado de cada termo, assim como nas coisas de que estes se predicam. Porque tudo que se predica de um deve também predicar-se do outro, e de tudo aquilo de que se predica um deve também predicar-se o outro.

Além disso, como "identidade" é 30

um termo que se usa em muitos sentidos, deve-se ver se as coisas que são a mesma num sentido também são a mesma num sentido diferente. Pois não há nenhuma necessidade, ou talvez nenhuma possibilidade de que as coisas que são o mesmo específica ou genericamente também o sejam numericamente, e o que nos interessa é se elas são ou não são o mesmo neste sentido.

Veja-se, finalmente, se uma pode existir sem a outra; pois, se assim for, 35 elas não poderão ser o mesmo.

2

Este é o número dos tópicos ou lugares que se refere à "identidade". É evidente, pelo que ficou expresso acima, que todos os tópicos destrutivos no que diz respeito à identidade são também úteis em questões de definição, como dissemos anteriormente[34]: pois, se o que é significado pelo termo ou pela expressão não for a mesma coisa, é evidente que a expressão enunciada não pode ser uma definição. 153 a Nenhum dos tópicos construtivos, por outro lado, tem utilidade no que tange à definição, pois não basta demonstrar a identidade de conteúdo entre a expressão e o termo para estabelecer que a primeira é uma definição, mas uma definição deve possuir também todas as outras características que já 5 apontamos[35].

[34] 102 a 11. (N. de W.A.P.)

[35] 139 a 27-35. (N. de W.A.P.)

3

Esta e, pois, a maneira, e estes são os argumentos por meio dos quais se deve sempre tentar demolir uma definição. Se, por outro lado, o que desejamos é estabelecer uma definição, a primeira coisa a observar é que poucos ou ninguém, uma vez enredados numa discussão, chegam a formular uma definição por meio do raciocínio: sempre pressupõem algo dessa espécie 10 como ponto de partida — tanto em geometria como em aritmética e nos outros estudos desse tipo. Em segundo lugar, dizer exatamente o que é uma definição e como deve ser formulada são coisas que pertencem a outra classe de investigação[36]. De momento, o assunto nos interessa apenas na medida em que é necessário ao nosso presente objetivo, e para isso basta afirmarmos simplesmente que é perfeitamente possível raciocinar até 15 chegar à definição e à essência de uma coisa. Pois uma definição é uma expressão que significa a essência da coisa, e os predicados que nela se contêm devem também ser os únicos que se predicam da coisa na categoria de essência; e os gêneros e diferenças são os únicos que se predicam nessa categoria. É evidente, pois, que, se obtivermos a concessão de que tal e tal coisa são os únicos atributos que se predi- 20 cam nessa categoria, a expressão que as contiver será necessariamente uma definição; com efeito, é impossível que a definição seja algo diferente, visto não haver nada mais que se predique da coisa na categoria de essência.

[36] *Analítica Posterior*, Livro II, caps. 3-13. (N. de W.A.P.)

É evidente que uma definição pode ser obtida desse modo mediante um processo de raciocínio. Os meios pelos quais ela deve estabelecer-se foram descritos com mais precisão em outra parte[37], mas para os fins da investigação que temos agora diante de nós servem os mesmos tópicos ou lugares. Com efeito, devemos examinar os contrários e outros opostos da coisa, analisando as expressões empregadas não só em seu todo como também em detalhe: porque, se a definição oposta define o termo oposto, a definição dada será necessariamente a do termo em questão. Visto, porém, que os contrários podem inter-relacionar-se de mais de uma maneira, devemos eescolher entre esses contrários aqueles cuja definição contrária parecer mais óbvia.

É preciso, pois, examinar as expressões em seu todo da maneira que dissemos e também em detalhe, como segue. Em primeiro lugar, veja-se se o gênero proposto foi enunciado corretamente; porque, se a coisa contrária se encontrar no gênero contrário ao que se enunciou na definição, e a coisa em questão não se encontra no mesmo gênero, é certo que se encontrará no gênero contrário: pois os contrários devem necessariamente encontrar-se ou no mesmo gênero, ou em gêneros contrários. E também se espera que as diferenças que se predicam de contrários sejam contrárias, como, por exemplo, as do branco e do preto, pois um tende a traspassar a visão, enquanto o outro tende a comprimi-la. De modo que, se diferenças contrárias às da definição se predicam do termo contrário, então as que são enunciadas na definição devem predicar-se do termo em apreço. Visto, pois, que tanto o gênero como as diferenças foram corretamente enunciados, é evidente que a expressão dada será a definição correta.

Poder-se-ia objetar que diferenças contrárias não se predicam necessariamente de termos contrários, a menos que estes estejam incluídos no mesmo gênero: das coisas cujos gêneros são eles próprios contrários, pode muito bem suceder que a mesma diferença seja usada de ambas, como, por exemplo, da justiça e da injustiça, pois uma é uma virtude e a outra é um vício da alma: "da alma", portanto, é a diferença em ambos os casos, já que o corpo, não menos que a alma, tem a sua virtude e o seu vício. Mas, pelo menos, é verdadeiro que as diferenças dos contrários ou são contrárias, ou então são a mesma coisa. Se, pois, a diferença contrária à diferença dada se predica do termo contrário e não do termo a definir, é evidente que a diferença dada deve predicar-se deste último. Falando de modo geral, uma vez que a definição consiste no gênero e nas diferenças, se a definição do termo contrário for manifesta, também o será a definição do termo que temos diante de nós: pois, como o seu contrário ou se encontra no mesmo gênero ou no gênero contrário, e, do mesmo modo, como as diferenças que se predicam de opostos ou são contrárias ou idênticas uma à outra, é evidente que do termo em questão ou se predicará o mesmo gênero que do seu contrário, ao passo que, das suas diferenças, ou todas serão contrárias às do seu contrário, ou pelo menos algumas delas o serão, enquanto as outras permanecerão as mesmas; ou vice-versa, as diferenças serão as mesmas e os gêneros, contrários; ou, ainda, tanto os gêneros como as diferenças serão contrários. E isso é tudo, já que não é possível que ambos sejam idênticos: de outra maneira, os contrários teriam a mesma definição.

[37] *Ibid.*, Livro II, cap. 13 (N. de W.A.P.)

25 Além disso, examine-se a questão do ponto de vista das inflexões, dos derivados e dos termos coordenados. Pois os gêneros e as definições devem por força corresponder-se em um e outro caso. Assim, se o esquecimento é a perda de conhecimento, esquecer é perder conhecimento e ter esquecido é ter perdido conhecimento. Se, pois, se concede ou admite uma destas formas, 30 as outras terão necessariamente de ser admitidas também. E, do mesmo modo, se a destruição é a decomposição da essência da coisa, então ser destruído é ter sua essência decomposta e "destrutivamente" significa " de maneira a decompor a essência"; se, do mesmo modo, "destrutivo" significa "capaz de decompor a essência de alguma coisa", segue-se que "destruição" também significa "a decomposição da sua essência". E analogamente no que se refere a todo o resto: obtenha-se a concessão ou admissão de uma qual- 35 quer dessas formas, e todas as demais serão igualmente admitidas.

Examine-se também a questão do ponto de vista das coisas que estão em relações semelhantes entre si. Porque, se "saudável" significa "que produz saúde", "vigoroso" também significará "que produz vigor" e "útil" "que produz um bem". Pois cada uma dessas coisas se relaciona do mesmo modo à sua finalidade peculiar, de forma que, 154 a se uma delas é definida como "o que produz" a sua finalidade, essa será também a definição de cada uma das restantes.

Deve-se, finalmente, considerá-la do ponto de vista dos graus maiores e menores, de todas as maneiras em que seja possível chegar a uma conclusão comparando as coisas duas a duas entre si. Assim, se A define α melhor 5 do que B define β, e B é uma definição de β, também A será uma definição de α. Além disso, se A tem os mesmos direitos a definir α que B a definir β, e B define β, então A também define α. Este exame do ponto de vista dos graus maiores não tem utilidade quando uma só definição é comparada com duas 10 coisas ou quando duas definições são comparadas com uma só coisa: pois não pode haver uma definição única de duas coisas, nem duas definições da mesma coisa.

4

De todos os argumentos tópicos, os mais prestantes são os que acabamos de *mencionar* e os que se baseiam nos termos coordenados e derivados. São esses, por conseguinte, os que mais importa conhecer e ter ao alcance da mão, porque são efetivamente os mais úteis na maioria das ocasiões. Tam- 15 bém dos restantes, os de mais valia são os que têm aplicação mais ampla e geral, pois esses são os mais eficazes, como, por exemplo, o que manda examinar os casos individuais e procurar ver se a sua definição se aplica às suas diversas espécies. Porque a espécie é sinônima dos seus indivíduos. Este tipo de investigação é de especial utilidade contra aqueles que admitem a existência das idéias, como se disse anteriormente[38]. Veja-se, além disso, se o homem usou um termo metaforica- 20 mente ou se o predicou de si mesmo como se fosse outra coisa. Assim também deve ser empregado qualquer outro tópico ou regra geral que tenha aplicação universal e efetiva.

[38] 148 a 14. (N. de W.A.P.)

5

Que é mais difícil estabelecer do que demolir uma definição se tornará evidente pelas considerações que vamos apresentar agora. Porque ver por nós mesmos e obter daqueles a quem estamos interrogando uma admissão de premissas desta classe não é coisa simples — por exemplo, que dos elementos da definição formulada um é o gênero e o outro a diferença, e que só os gêneros e as diferenças se predicam na categoria de essência. E, contudo, sem essas premissas é impossível chegar pelo raciocínio a uma definição; porque, se outras coisas quaisquer também se predicam do sujeito na categoria de essência, não se pode saber se a fórmula adotada ou alguma outra é a sua definição, pois uma definição é uma expressão que indica a essência de uma coisa. Este ponto se evidencia também pelo seguinte: é mais fácil deduzir uma conclusão do que muitas. Ora, ao lançar por terra uma definição, basta argüir contra um ponto apenas (pois, se conseguirmos refutar um único ponto qualquer, teremos demolido a definição); ao passo que ao estabelecer uma definição temos de levar os outros a admitir que tudo que se contém na definição é atribuível ao sujeito. Além disso, ao assentar alguma coisa, o raciocínio que apresentarmos tem de ser universal: pois a definição formulada deve predicar-se de tudo aquilo de que se predica o termo, e, por outro lado, deve também ser conversível, para que a definição formulada seja peculiar ao sujeito. Ao rebater uma opinião, pelo contrário, não há necessidade alguma de demonstrar universalmente o nosso ponto de vista, pois basta mostrar que a fórmula não é verdadeira de uma coisa qualquer que esteja incluída no termo.

Além disso, ainda supondo-se que seja necessário refutar alguma coisa mediante uma proposição universal, nem mesmo assim há necessidade de provar a forma inversa da proposição ao lançar por terra uma definição, pois basta mostrar que esta não se predica de todas as coisas de que se predica o termo para rebatê-la universalmente; e tampouco é necessário provar o inverso disto para mostrar que o termo se predica de coisas das quais não se predica a expressão. Acresce, ainda, que mesmo quando se aplica a todas as coisas incluídas sob o termo, mas não somente a essas, a definição é rechaçada.

As mesmas considerações são também válidas no que diz respeito à propriedade e ao gênero de um termo, pois em ambos os casos é mais fácil demolir do que estabelecer. No que toca à propriedade, isso é evidente pelo que já se disse acima, pois, por via de regra, a propriedade se expressa por meio de uma frase complexa, de modo que para rebatê-la basta demolir um dos termos usados, ao passo que para estabelecê-la é necessário alcançá-los todos pelo raciocínio. Por outro lado, quase todas as regras que se aplicam à definição aplicam-se também à propriedade de uma coisa. Pois, ao estabelecer-se uma propriedade, é preciso demonstrar que ela é verdadeira de todas as coisas incluídas sob o termo em questão, ao passo que para rebatê-la é suficiente que ela não pertença ao sujeito num único caso; além disso, mesmo que pertença a todas as coisas incluídas sob o termo, mas não só a

essas, a propriedade é refutada de igual maneira, como se explicou no caso da definição[39].

No tocante ao gênero, é evidente que só se pode estabelecê-lo de um modo, a 25 saber: mostrando que ele se aplica a todos os casos, ao passo que há duas maneiras de refutá-lo, pois, quer se demonstre que ele não se aplica nunca, quer que não se aplica em certo caso, a afirmação originária é demolida. Além disso, ao estabelecer um gênero não basta demonstrar que ele se aplica, mas também que se aplica como gênero, ao passo que ao refutá-lo basta mostrar que não se aplica ou a algum caso particular, ou a todos os casos. 30 Parece, com efeito, que, assim como em outras coisas é mais fácil destruir do que criar, também nestes assuntos é mais fácil refutar do que estabelecer.

No caso de um atributo acidental, a proposição universal é mais fácil de 35 rebater do que de estabelecer; porque, para estabelecê-la, deve-se demonstrar que ele se predica de todos os casos, ao passo que para refutá-la basta mostrar que não se predica de um só. A proposição particular é, pelo contrário, mais fácil de estabelecer do que de refutar: 155a porque para estabelecê-la basta demonstrar que se predica de um caso particular, enquanto para refutá-la deve-se demonstrar que não se predica de nenhum caso.

É evidente, também, que o mais fácil de tudo é demolir uma definição. Porque, devido ao número de afirmações nela implicadas, a definição nos oferece o maior número de pontos de ata- 5 que, e, quanto mais abundante for o material, mais depressa surgirá um argumento, pois há mais probabilidades de se insinuar um erro num número grande do que num pequeno número de coisas. Além disso, os outros tópicos também podem ser usados como meios de atacar uma definição: pois, quer a fórmula empregada não seja peculiar à coisa, quer o gênero enunciado não seja o verdadeiro, quer alguma coisa incluída na fórmula não pertença ao sujeito, a definição fica por igual demolida. Por outro lado, 10 contra os outros não podemos usar todos os argumentos que derivam das definições, nem tampouco do resto: pois só aqueles que se referem aos atributos acidentais se aplicam de modo geral a todas as espécies supramencionadas de atributo. Com efeito, enquanto cada uma dessas espécies de atributo deve pertencer à coisa em questão, é bem possível que o gênero não lhe pertença como propriedade sem que por isso tenha sido demolido por enquanto. E, do mesmo modo, 15 tampouco é necessário que a propriedade lhe pertença como gênero, nem o acidente como gênero ou propriedade, contanto que lhe pertençam. É, pois, impossível usar um grupo de coisas como base de ataque contra o outro, a não ser no caso da definição. Donde resulta com toda a evidência que é a coisa mais fácil demolir uma definição, enquanto estabelecê-la é a mais difícil. Pois aqui é preciso não só estabelecer todos esses outros pontos pelo raciocínio (isto é, que todos os atributos 20 enunciados pertencem ao sujeito, que o gênero proposto é o verdadeiro gênero e que a fórmula é peculiar ao termo) mas também que a fórmula indica a essência da coisa em questão; e tudo isso se deve fazer corretamente.

Quanto ao resto, a que mais se aproxima disto é a propriedade. Com efeito, ela é mais fácil de rebater porque, por via de regra, contém vários termos; ao passo que é a mais difícil de estabelecer, tanto por causa do número de 25 coisas que se deve levar os outros a aceitar como pelo fato de pertencer

[39] Linha 10. (N. de W.A.P.)

unicamente ao seu sujeito e de predicar-se conversivelmente com ele.

A coisa mais fácil de todas é estabelecer um predicado acidental: pois nos outros casos devemos demonstrar não só que o predicado pertence ao seu sujeito, mas também que lhe pertence 30 de tal e tal maneira particular; ao passo que, no caso do acidente, basta mostrar simplesmente que lhe pertence. Por outro lado, um predicado acidental é a coisa mais difícil de rebater, pelo fato de oferecer um mínimo de bases para ataque: com efeito, ao afirmar um acidente não se acrescenta de que maneira o predicado pertence ao sujeito; por isso, enquanto em outros casos é possível refutar de duas maneiras o que se disse — ou mostrando que o predicado não pertence ao sujeito, ou 35 que não lhe pertence da maneira particular enunciada —, no caso de um predicado acidental o único meio de refutá-lo é demonstrar que ele não pertence em absoluto ao sujeito.

Termina aqui a enumeração dos tópicos ou lugares por meio dos quais poderemos estar bem munidos de linhas de argumentação com respeito aos diversos problemas que se nos apresentam; e cremos tê-los descrito em suficiente detalhe.

LIVRO VIII

1

Cabe agora discutir os problemas relativos à ordem e ao método que se deve seguir ao propor questões. Todo aquele que tencione formular questões deve, em primeiro lugar, escolher o terreno de onde lançará o seu ataque; em segundo, deve formulá-las e dispô-las mentalmente uma por uma; e, por fim, passar atualmente a apresentá-las ao seu adversário.

Ora, no que toca à escolha do terreno e ponto de apoio, o problema é o mesmo para o filósofo e o dialético; mas a maneira de estruturar os seus argumentos e formular as suas perguntas pertence exclusivamente ao dialético: pois em todo problema dessa classe está implicada uma referência à outra pessoa. Com o filósofo e o homem que investiga por si mesmo, é diferente: as premissas do seu raciocínio, embora verdadeiras e familiares, podem ser rebatidas pelo que responde porque estão demasiado próximas da afirmação originária, de modo que o outro prevê o que se seguirá se as admitir; mas isso é indiferente ao filósofo. Pode até acontecer que esteja ansioso para assegurar ou garantir axiomas tão familiares e tão próximos quanto possível da questão a discutir: pois essas são as bases sobre as quais se constroem os raciocínios científicos.

As fontes onde devemos colher nossos argumentos ou lugares já foram descritas[40]. Falta-nos agora discutir o arranjo e formação das questões, distinguindo em primeiro lugar as premissas, além das necessárias que se devem adotar. Por premissas necessárias entendem-se aquelas mediante as quais se constrói o raciocínio atual. As outras que se podem formular além destas são de quatro espécies: ou servem para garantir indutivamente a premissa universal que se está concedendo, ou para dar peso ao argumento, ou para dissimular a conclusão, ou para tornar mais evidente o argumento. Fora destas, não há nenhuma outra premissa que precise ser assegurada: são elas as únicas por meio das quais procuraremos multiplicar e formular nossas perguntas. As que se usam para dissimular a conclusão servem unicamente para fins de controvérsia; mas, como um empreendimento desta espécie é sempre conduzido contra outra pessoa, somos obrigados a fazer também uso delas.

As premissas necessárias mediante as quais se efetua o raciocínio não devem ser propostas diretamente e de forma explícita. Convém, pelo contrário, que pairemos acima delas o mais longe possível. Assim, por exemplo, se desejamos obter a concessão de que o conhecimento dos contrários é um só, devemos pedir ao adversário que o admita não dos contrários, mas dos opostos; porque, se ele conceder isto, argumentaremos em seguida que o conhecimento dos contrários também é o mesmo, uma vez que os contrários são opostos; se, porém, não o admitir, devemos obter a concessão por via

[40] *Tópicos*, Livros II-VII. (N. de W.A.P.)

indutiva, formulando uma proposição nesse sentido com respeito a algum par particular de contrários. Pois as pre- 35 missas necessárias devem ser asseguradas pelo raciocínio ou pela indução, ou então em parte por um e em parte pela outra, embora quaisquer proposições que sejam demasiado evidentes para ser negadas possam formular-se 156 a de maneira explícita. Procede-se assim porque a conclusão que está por vir se discerne menos facilmente a maior distância e no processo de indução, e, ao mesmo tempo, ainda que não possamos obter dessa maneira as premissas de que precisamos, resta-nos o recurso de formulá-las em termos explícitos. As outras premissas de que falamos mais acima[41] devem ser asseguradas com vistas nestas últimas. A maneira de empregá-las respectivamente é a seguinte:

5 A indução deve proceder dos casos individuais para os universais e do conhecido para o desconhecido; e os objetos da percepção são os mais bem conhecidos, se não invariavelmente, ao menos pela maioria das pessoas. A dissimulação de nosso plano se obtém assegurando por meio de prossilogismos as premissas com as quais se construirá a prova da proposição originária — e pelo maior número delas possível. Isto se pode conseguir, provavelmente, construindo silogismos que provem não apenas as premissas ne- 10 cessárias mas também algumas daquelas que se fazem mister para estabelecê-las. Evite-se, além disso, deduzir as conclusões dessas premissas, reservando-as para ser formuladas mais tarde uma após a outra, pois isso contribui para manter o adversário à maior distância possível da premissa originária. Falando de modo geral, o homem que deseja obter informação por um método ardiloso deve fazer as suas pergun- 15 tas de tal maneira que, quando tiver apresentado todo o seu argumento e formulado a conclusão, os outros ainda perguntem: "Bem, mas por que isso?" A melhor maneira de obter esse resultado é a que descrevemos acima; porque, se nos limitamos a formular a conclusão final, não se evidencia de que maneira chegamos a ela: com efeito, o adversário não pode prever em que fundamentos ela se baseia, já que os silogismos anteriores não lhe foram expostos de maneira articulada, en- 20 quanto o silogismo final, que formula a conclusão, será provavelmente menos inteligível se, em vez de expor as proposições asseguradas em que ele se baseia, nos limitarmos a apresentar os fundamentos em que se firmaram os nossos raciocínios para chegar até ela.

É também uma regra útil não obter em sua ordem própria as concessões necessárias como bases dos raciocínios, mas alternativamente as que conduzem a uma conclusão e as que levam 25 a outra; porque, se as que tendem para o mesmo fim forem postas lado a lado, a conclusão que delas resultar se tornará de antemão mais evidente.

Dever-se-ia, sempre que possível, assegurar a premissa universal por meio de uma definição que diga respeito não aos termos precisos em si mesmos, porém aos seus coordenados; pois as pessoas se enganam sempre que a definição se refere a um coorde- 30 nado, pensando que não fazem a concessão em sentido universal. Por exemplo, se quiséssemos obter a concessão de que o homem irado deseja vingar-se de uma ofensa aparente, levaríamos primeiro o nosso adversário a admitir que a "cólera" é um desejo de vingança por causa de uma ofensa aparente: pois é claro que, se isto ficar estabelecido, teremos em sentido universal o que desejamos. Se, por outro

[41] 155 b 20-28. (N. de W.A.P.)

lado, formularmos proposições relativas aos próprios termos atuais, veremos que o adversário se recusa muitas vezes a admiti-las, por ter sua objeção preparada contra esse termo, por exemplo, que o "homem irado" não deseja vingança, uma vez que podemos encolerizar-nos com nossos pais, mas não desejamos vingar-nos deles. Muito provavelmente a objeção não será válida, pois no tocante a certas pessoas é vingança suficiente causar-lhes mágoa e deixá-las aborrecidas; mas, apesar disso, empresta uma certa plausibilidade e um ar razoável à recusa da proposição. No que se refere, porém, à definição da "cólera" não é tão fácil encontrar uma objeção.

Convém, além disso,formular nossa proposição como se não o fizéssemos por ela mesma, mas a fim de conseguir alguma outra coisa, porque as pessoas evitam conceder o que requer realmente o argumento do adversário. Falando de modo geral, o que formula a questão deve deixar tanto quanto possível em dúvida se o que ele deseja é obter uma admissão da sua proposição ou da proposição oposta: porque, quando estão incertas sobre o verdadeiro objetivo visado pelo adversário, as pessoas mostram-se mais dispostas a dizer o que realmente pensam.

Procure-se também obter concessões por meio de semelhanças, pois tais concessões são plausíveis e o universal que elas implicam é menos evidente. Por exemplo: leve-se a outra pessoa a admitir que, assim como o conhecimento e a ignorância dos contrários é a mesma coisa, também a percepção dos contrários é a mesma; e, vice-versa, como a percepção é a mesma, também o será o conhecimento. Este argumento parece-se com uma indução, mas difere dela, porque na indução é a concessão do universal que se obtém partindo dos particulares, ao passo que nos argumentos baseados na semelhança o que se assegura não é o universal sob o qual se incluem todos os casos semelhantes.

É também um bom estratagema fazer de vez em quando uma objeção contra si próprio, pois os oponentes ficam desprevenidos contra aqueles que parecem argumentar imparcialmente. E não é menos útil acrescentar: "tal e tal coisa é geralmente admitida ou se diz comumente", porque as pessoas evitam contrariar a opinião aceita, a menos que tenham alguma objeção positiva a fazer; e, ao mesmo tempo, são precavidas em refutar tais coisas, que a elas próprias parecem úteis. Além disso, não devemos mostrar-nos insistentes, mesmo quando realmente necessitamos que nos concedam o ponto em apreço, porque a insistência sempre faz recrudescer a oposição. Outra coisa: devemos formular nossa premissa como se fosse uma simples ilustração, porque as pessoas concedem com mais presteza uma proposição que serve outra finalidade e não é exigida por ela mesma. Além disso, não convém formular a própria proposição que necessitamos assentar, mas, de preferência, alguma coisa de que ela se deduza necessariamente: pois os oponentes admitem de melhor grado a segunda por não verem com muita clareza o resultado que delas advirá, e, uma vez assegurada essa, a outra estará assegurada também. Por outro lado, deve-se mencionar em último lugar o ponto que mais se deseja fazer admitir, pois as pessoas se inclinam especialmente a negar as primeiras perguntas que se lhes fazem, uma vez que a maioria dos argumentadores, ao interrogar, formula em primeiro lugar os pontos que está mais ansiosa de assegurar. Por outro lado, ao tratar com certas pessoas, as proposições

desta espécie devem ser formuladas em primeiro lugar, porque os homens irascíveis admitem com mais facilidade o que vem primeiro, a não ser que seja demasiado visível a conclusão que daí advirá, e só no fim da argumentação costumam manifestar o seu mau gênio E do mesmo modo com os que se julgam hábeis em contestar: pois, quando tiverem admitido a maior parte do que desejamos, acabarão fazendo objeções despropositadas, pretendendo mostrar que a conclusão não se segue do que eles próprios admitiram; e contudo dizem "sim" prontamente, confiando nos seus poderes e imaginando que não poderão sofrer nenhum revés. Além disso, é bom expandir o argumento, introduzindo coisas que ele não exige em absoluto, como fazem os que desenham falsas figuras geométricas: com efeito, multidão de detalhes obscurece o ponto a que vai dar finalmente o argumento capcioso. Por essa mesma razão, o que interroga insinua também às vezes, sem ser notado e como de passagem, alguma coisa que não seria admitida se fosse formulada por si mesma.

Para fins de dissimulação, pois, as regras a seguir são as que mencionamos acima. O adorno se obtém por meio da indução e da distinção de coisas que são estreitamente afins. Já foi sobejamente explicado que tipo de processo é a indução: quanto ao outro, temos um exemplo do que ele significa na distinção de uma forma de conhecimento como superior a outra, ou por ser mais exata, ou por se ocupar com objetos melhores; outro exemplo é a distinção das ciências em especulativas, práticas e produtivas. Pois, em verdade, todas as coisas desta espécie trazem um adorno adicional ao argumento, embora não haja necessidade de usá-las para chegar à conclusão.

A bem da clareza, convém aduzir exemplos e comparações, e todas essas ilustrações devem ser relevantes e colhidas em obras que conhecemos, como, por exemplo, em Homero e não em Querilo. Isso, provavelmente, tornará mais clara a proposição.

2

Na dialética, o silogismo deve ser empregado de preferência ao raciocinar contra os dialéticos e não contra a multidão; no que toca a esta, pelo contrário, a indução é muito mais útil. Já tratamos anteriormente deste ponto[42]. Na indução, é possível em alguns casos apresentar a questão sob a sua forma universal, mas em outros isso não é fácil, por não haver nenhum termo estabelecido que abranja todas as semelhanças. Nestes últimos, quando é preciso assegurar o universal, usa-se a frase "em todos os casos deste tipo". Nada mais difícil, porém, do que distinguir quais das coisas aduzidas são "desse tipo", e quais não o são; e é aí que muitas vezes uns lançam poeira nos olhos dos outros ao discutirem, afirmando um dos lados a semelhança de coisas que não têm afinidade entre si e negando o outro a semelhança de coisas que realmente a possuem. Deve-se, por isso, tentar cunhar por si mesmo uma palavra que abranja todas as coisas da espécie dada, de modo que não se deixe ao adversário nenhuma oportunidade de disputar, alegando que a coisa proposta não corresponde a uma descrição igual, nem ao defendente de sugerir em falso que ela de fato corresponde a tal descrição, pois

[42] 105 a 16. (N. de W.A.P.)

muitas coisas que parecem corresponder a descrições iguais não lhes correspondem em realidade.

Quando se fez uma indução fundada em vários casos e, apesar disso, o adversário se recusa a conceder a proposição universal, é lícito exigir que ele formule a sua objeção. Mas enquanto não tivermos nós mesmos determinado em que casos é assim, não é oportuno querer forçá-lo a apontar em que casos não é assim: pois primeiro se deve fazer a indução e depois solicitar a objeção. Deve-se, além disso, exigir que as objeções não sejam feitas em relação ao sujeito atual da proposição, a menos que esse sujeito seja a única coisa de sua espécie, como, por exemplo, dois é o único número primo entre os números pares; pois, a menos que se possa dizer que esse sujeito é o único de sua espécie, o objetante deve formular suas objeções com respeito a algum outro sujeito. Por vezes as pessoas objetam a uma proposição universal dirigindo sua objeção não contra a própria coisa mas contra algum seu homônimo: argumentam, por exemplo, que um homem pode perfeitamente possuir uma cor, uma mão ou um pé outro que não o seu próprio, já que um pintor pode ter uma cor distinta da sua própria, e um cozinheiro um pé ou uma mão distintos dos seus próprios. Para fazer frente a isso deve-se, portanto, estabelecer a *distinção antes* de formular a pergunta em tais casos: pois, enquanto a ambigüidade permanecer despercebida, se considerará válida a objeção feita à proposição. Se, porém, ele atalha a série de perguntas com uma objeção que não se refere a algum homônimo, mas à própria coisa afirmada, o defendente deve retirar o ponto contra o qual se objetou e formar com o resto uma proposição universal, até assegurar o que necessita. Tome-se como exemplo o caso do esquecimento e do ter esquecido: as pessoas se recusam a admitir que o homem que perdeu o conhecimento de alguma coisa esqueceu-a, pois, se a coisa se tiver alterado, ele perdeu o conhecimento dela sem contudo havê-la esquecido. O que se deve fazer neste caso é retirar a parte contra a qual se objetou e afirmar o resto, isto é: que se um homem perdeu o conhecimento de uma coisa enquanto esta permanece a mesma, então esqueceu-a. Devem-se tratar do mesmo modo aqueles que objetam à afirmação de que "quanto maior o bem, maior o mal que é o seu oposto", alegando que a saúde, que é um bem menor do que o vigor, tem como oposto um mal maior, já que a doença é um mal maior do que a fraqueza. Também aqui, o que cumpre fazer é retirar o ponto contra o qual se objetou; pois, uma vez excluído este, é mais provável que o objetante admita a proposição emendada, isto é, que "o maior bem tem como oposto o maior mal, a menos que um dos bens implique também o outro", como o vigor implica a saúde. Isto se deve fazer não só quando ele formula uma objeção, mas também quando, sem formulá-la, se nega a admitir o ponto de vista porque prevê algo dessa espécie; com efeito, se retirarmos o ponto discutível, ele será forçado a admitir a proposição porque não distingue nela, tal como é formulada, nenhum caso em que possa não ser verdadeira; mas, se ainda assim se recusa a admiti-la, será certamente incapaz de formular uma objeção quando esta lhe for solicitada. Pertencem a este tipo as proposições que são em parte verdadeiras e em parte falsas, pois no caso destas é possível retirar uma parte e fazer com que o resto seja verdadeiro. Se, contudo, formularmos a proposição fundando-nos em grande número de casos e ele não tiver objeção a fazer, podemos exi-

gir que a admita, pois em dialética uma premissa é válida quando se assegura assim em vários casos e não se apresenta nenhuma objeção contra ela.

Sempre que é possível chegar pelo raciocínio à mesma conclusão, quer 35 por meio de uma redução ao impossível, quer sem ela, se estamos demonstrando e não discutindo dialeticamente, é indiferente que adotemos este ou aquele método de raciocínio; mas, ao argumentar com outra pessoa, deve-se evitar a redução ao impossível. Com efeito, quando se raciocina sem recorrer a ela não pode surgir nenhuma disputa; pelo contrário, quando raciocinamos para chegar a uma conclusão impossível, a não ser que sua 158 a falsidade seja demasiado evidente, as pessoas negam que ela seja impossível, de modo que os que defendem a questão não alcançam o seu objetivo.

Devem-se formular todas as proposições que sejam verdadeiras para vários casos e contra as quais não apareça nenhuma objeção, pelo menos à primeira vista, pois, quando as pessoas 5 não notam nenhum caso em que não seja assim, admitem-nas como verdadeiras.

A conclusão não deve ser expressa sob a forma de uma pergunta; se o for, e o homem sacudir negativamente a cabeça, dará a impressão de que o raciocínio falhou. Pois muitas vezes, mesmo que não tenha sido formulada como uma pergunta mas apresentada como uma conseqüência, o adversário 10 a nega, e então os que não vêem que ela se deduz das concessões anteriores não dão tento de que aquele foi refutado. Quando, pois, a apresentamos simplesmente como uma pergunta, sem mencionar sequer que se trata de uma interferência, e o outro a nega, é exatamente como se o raciocínio tivesse falhado.

Nem toda questão universal pode formar uma proposição dialética tal como esta se entende comumente. Por 15 exemplo: "que é o homem?", ou "quantos significados tem 'o bem'?" Com efeito, uma premissa dialética deve ter uma forma à qual se possa responder "sim" ou "não", e no caso das duas perguntas acima isso não é possível. Assim, as questões desta espécie não são dialéticas, a não ser que o próprio inquiridor faça distinções ou divisões antes de as formular, por exemplo: "o bem significa isto ou aquilo, não é verdade?" Porque a perguntas 20 desta espécie é fácil de responder com um sim ou um não. Devemos, pois, esforçar-nos por formular tais proposições desta forma. Talvez seja também oportuno perguntar ao outro, ao mesmo tempo, quantos significados existem do "bem", sempre que nós mesmos os tenhamos distinguido e formulado, e ele não queira em absoluto admiti-los.

Todo aquele que insiste em pergun- 25 tar a mesma coisa durante muito tempo é um mau inquiridor. Porque, se assim procede, embora o inquirido continue respondendo às perguntas, é evidente que faz um grande número de perguntas, ou então faz a mesma pergunta um grande número de vezes: no primeiro caso não faz mais do que tagarelar e no outro não raciocina, pois o raciocínio sempre consiste num pequeno número de premissas. Se, por outro lado, assim faz porque o inquirido não responde às perguntas, a culpa é sua por não o chamar à ordem 30 ou não cortar a discussão.

3

Há certas hipóteses sobre as quais é ao mesmo tempo difícil formular um argumento e fácil contestá-lo. Tais são, por exemplo, aquelas coisas que se encontram em primeiro ou em último lugar na ordem da natureza. Porque as primeiras exigem uma definição e às segundas devemos chegar através de muitos escalões se quisermos garantir uma prova contínua desde os primeiros princípios, pois do contrário toda discussão em torno delas terá um ar de simples sofisticaria: com efeito não é possível provar o que quer que seja se não se parte dos princípios apropriados, ligando inferência com inferência até alcançar a última. Ora, definir primeiros princípios é exatamente o que os adversários não gostam de fazer, e tampouco prestam nenhuma atenção quando o próprio inquiridor se encarrega de defini-los; e contudo, enquanto a questão proposta não ficar bem clara, não será fácil discuti-la. Isto sói acontecer principalmente no caso dos primeiros princípios: pois, enquanto as outras proposições se demonstram por meio destes, estes não podem demonstrar-se por meio de nenhuma outra coisa. Somos obrigados a conceber cada um deles por meio de uma definição.

Também as inferências que estão demasiado próximas do primeiro princípio são difíceis de tratar por argumentação, pois não se podem apresentar muitos argumentos com respeito a elas devido ao reduzido número de escalões entre a conclusão e o princípio a partir do qual devem ser demonstradas as proposições subseqüentes. As mais difíceis de todas as definições a tratar por argumentos, porém, são aquelas que empregam termos que, em primeiro lugar, não se sabe se são usados num só sentido ou em vários, e, em segundo, se são usados literal ou metaforicamente pelo definidor. Com efeito, é impossível argumentar a respeito de tais termos devido à sua obscuridade; e, como não se pode dizer se essa obscuridade se deve ao uso metafórico, é também impossível refutá-los.

Falando de modo geral, pode-se supor sem receio de erro que, sempre que um problema se mostra intratável, é porque está exigindo definição, ou então comporta vários sentidos, ou é metafórico, ou se encontra muito perto dos primeiros princípios. Em qualquer desses casos, a verdadeira razão é que nos falta ainda verificar precisamente isto: em qual das direções mencionadas se encontra a origem da dificuldade. Quando tivermos aclarado este ponto, o que nos cumprirá fazer é, evidentemente, definir, ou distinguir, ou fornecer as premissas intermediárias, pois é por meio destas que se demonstram as conclusões finais.

Acontece várias vezes chocarmo-nos com uma dificuldade ao discutir ou argumentar sobre uma posição determinada porque não se formulou corretamente a definição. Por exemplo: "uma coisa tem um só ou vários contrários?" Aqui, depois de se ter definido adequadamente o termo "contrários", é fácil levar as pessoas a ver se é possível que uma coisa tenha diversos contrários ou não: e da mesma forma com outros termos que requerem definição. Também na matemática se vê que a dificuldade em usar uma figura se deve por vezes a um defeito de definição: por exemplo, ao demonstrar que a linha que corta um

plano paralelamente a um dos lados deste divide de maneira semelhante tanto a linha quanto a superfície por ela cortadas; ao passo que, se dermos a definição, o fato afirmado será imediatamente posto em evidência: porque da superfície se subtraiu exatamente a 35 mesma fração que dos lados; e esta é a definição da "mesma razão" ou "proporção".

Os mais primeiros dos princípios elementares são, todos eles, muito fáceis de demonstrar depois que se estabelecem as definições implicadas, como, por exemplo, a natureza de uma linha ou de um círculo. Sucede apenas que os argumentos que se podem formular em relação a cada um deles não são muitos, devido ao pequeno número de escalões intermediários. Se, por outro lado, não se definirem os pontos de partida, é difícil demonstrá-los e pode até revelar-se completamente im- 159 a possível. O caso do significado das expressões verbais é semelhante ao destas concepções matemáticas.

Podemos, pois, estar seguros, sempre que encontramos dificuldade em discutir uma posição, de que lhe aconteceu alguma das coisas mencionadas acima. E, por outro lado, sempre que é mais difícil argüir em favor do ponto 5 proposto, isto é, a premissa, do que em favor da posição resultante, pode surgir uma dúvida sobre se tais pretensões devem ou não ser admitidas: porque, se alguém se dispõe a negar-lhe admissão e a exigir que se argúa também em favor delas, estará suscitando uma empresa mais difícil do que originalmente se pretendia; se, pelo contrário, a concede, estará dando crédito à tese original com base no que é menos digno de fé do que ela mesma. Se, pois, é essencial não agravar a dificuldade do problema, convém que o conceda; 10 se, pelo contrário, é mais importante raciocinar por meio de premissas que estejam mais bem asseguradas, é preferível negá-lo. Em outras palavras, numa investigação séria não deve concedê-la, a menos que esteja mais seguro dela do que da conclusão; ao passo que, num exercício dialético, pode concedê-la se simplesmente lhe parece verdadeira. Evidentemente, pois, as circunstâncias em que se devem exigir tais concessões são diferentes para o que se limita a fazer perguntas e para o que ensina com seriedade.

4

15 Quanto à formulação e ao arranjo das questões que se propõem, já se disse, pois, o suficiente.

No que toca à forma de dar respostas, devemos em primeiro lugar definir qual é o objetivo de um bom "respondente", assim como de um bom inquiridor. O objetivo deste último é desenvolver o argumento de maneira que leve o outro a dizer os mais extravagantes paradoxos que se seguem necessaria- 20 mente da posição assumida por ele; ao passo que o respondente deve fazer parecer que não é ele o responsável pelo absurdo ou paradoxo, mas apenas a sua posição: pois é talvez possível distinguir entre o erro de assumir inicialmente uma posição falsa e o de não a sustentar propriamente depois de tê-la assumido.

5

25 Uma vez que não se estabeleceram regras para aqueles que discutem a fim de exercitar-se e de investigar — e o objetivo dos que ensinam e aprendem difere fundamentalmente daquele dos que se entregam a uma competição, como este último difere daquele dos que discutem num espírito de investigação, pois o que aprende deve sempre declarar o que pensa, uma vez que ninguém tenciona ensinar-lhe falsidades; 30 ao passo que numa competição o propósito do inquiridor é aparentar por todos os meios que está influenciando o outro, enquanto o do seu antagonista é mostrar que não se deixa afetar por ele; por outro lado, numa assembléia de disputantes que não discutem num espírito de competição, mas de exame e pesquisa, ainda não existem regras 35 articuladas sobre o que o respondente deve ter em vista e que espécie de coisas deve ou não deve conceder para a defesa correta ou incorreta da sua posição — uma vez, pois, que não nos foi transmitida nenhuma tradição por outros, procuremos dizer nós mesmos algo sobre a matéria.

A tese enunciada pelo respondente antes de enfrentar o argumento do inquiridor deve, por força, ser uma tese geralmente aceita, ou geralmente rejeitada, ou nem uma coisa nem outra; e, 159 b além disso, que seja aceita ou rejeitada de maneira absoluta ou com uma restrição por parte de alguém, seja este o que fala ou algum outro. No entanto, a maneira pela qual se aceita ou se repele, seja ela qual for, não implica nenhuma diferença: porquanto o modo correto de responder, isto é, admitir ou recusar-se a admitir o que foi proposto, será o mesmo num caso como no outro. Se, pois, a asserção feita pelo respondente for geralmente rejeitada, a conclusão que o inquiridor tiver em vista deve ser uma que seja geralmente 5 aceita, ao passo que, se a primeira for geralmente aceita, a segunda será geralmente rejeitada: pois a conclusão a que se procura chegar é sempre o oposto da afirmação feita. Se, por outro lado, o que se afirmou não é geralmente aceito nem rejeitado, a conclusão será também do mesmo tipo. Ora, como o homem que raciocina corretamente demonstra a conclusão por ele proposta fundando-se em premissas que são mais geralmente aceitas e mais familiares, é evidente que (1), quando o ponto de vista que ele defende é, de modo geral, absolutamente rejeitado, o respondente não 10 deve conceder nem o que não é assim aceito de maneira alguma, nem o que em verdade é aceito, porém menos geralmente do que a conclusão do inquiridor. Porque, se a asserção feita pelo respondente for geralmente rejeitada, a conclusão visada pelo inquiridor será uma que seja geralmente aceita, de modo que todas as premissas que ele assegurar serão do mesmo tipo, e mais geralmente aceitas do que a 15 conclusão que tem em mira, a fim de que o menos familiar seja inferido através do mais familiar. Por conseguinte, se algumas das perguntas que lhe forem feitas não tiverem esse caráter, o respondente não deve concedê-las. (2) Se, por outro lado, a afirmação formulada pelo respondente for geralmente aceita sem restrições, evidentemente a conclusão buscada pelo inquiridor deve ser uma que seja rejeitada geralmente e de maneira absoluta. Em vista disso, o respondente deve admitir todos os pontos de vista que sejam

geralmente aceitos, e, dos que não o forem, todos os que sejam menos geralmente rejeitados do que a conclusão visada pelo seu antagonista. Porque, então, provavelmente se pensará 20 que ele argumentou bastante bem. (3) E de maneira análoga se a asserção feita pelo respondente não for geralmente rejeitada nem geralmente aceita: pois também nesse caso tudo que pareça ser verdadeiro deve ser aceito, e, das opiniões que não são geralmente aceitas, todas as que forem mais geralmente aceitas do que a conclusão do inquiridor: com efeito, aí teremos como resultado que os argumentos serão mais geralmente aceitos. Se, pois, a opinião expressa pelo respondente for uma que seja geralmente aceita ou rejeitada de maneira absolu- 25 ta, os pontos de vista absolutamente admitidos devem ser tomados como padrões de comparação; ao passo que, se o ponto de vista expresso não é nem geralmente admitido nem geralmente rejeitado, a não ser pelo respondente, o padrão pelo qual este último deve julgar o que é geralmente admitido ou não, e de acordo com o qual deve conceder ou negar-se a conceder o ponto de vista proposto, é ele mesmo. Se, contudo, o respondente está defendendo a opinião de alguma outra pessoa, é evidente que deve reportar-se ao juízo desta última ao conceder ou negar os diferentes pontos. É por isso que aqueles que defendem opiniões alheias, por exemplo, que "o bem e o 30 mal são a mesma coisa", como diz Heráclito[43], se recusam a admitir a impossibilidade de que contrários pertençam simultaneamente à mesma coisa; não porque eles próprios não acreditem nisso, mas porque os princípios de Heráclito os obrigam a dizer não. O mesmo fazem aqueles que assumem a defesa das posições um do 35 outro, pois o que pretendem é falar como falaria aquele que estabeleceu a posição.

[43] Fragmentos 58 e 102, Diels. (N. de W.A.P.)

6

É evidente, pois, quais devem ser os objetivos do respondente, seja a posição defendida por ele uma opinião geralmente aceita sem restrições, ou aceita por alguma pessoa determinada. Ora, toda questão que se formule terá por força de implicar alguma opinião que seja geralmente aceita, geralmente rejeitada, ou nem uma nem outra coisa, e também que seja relevante ou irrelevante para o argumento. Se for, pois, uma opinião geralmente aceita e 160 a irrelevante, o respondente deve admiti-la e observar que é a opinião geralmente aceita; se for um ponto de vista não geralmente aceito e irrelevante, deve concedê-lo, mas acrescentar um comentário fazendo constar que não é geralmente aceito, para evitar que o tomem por ingênuo. Se é relevante e também geralmente aceito, deve admitir este último fato, mas observar que está muito próximo da proposição 5 originária e que, se for concedido, o problema se desvanece. Se o que pretende o inquiridor é relevante para o argumento mas rejeitado pela imensa maioria, o respondente, embora admitindo que se ele fosse concedido a conclusão buscada se seguiria logicamente, deve protestar que a proposição é demasiado absurda para ser admitida. Suponha-se, por outro lado, que a opinião não seja geralmente rejeitada nem geralmente aceita: então, se for

10 irrelevante para o argumento, deve ser concedida sem restrição; se, pelo contrário, for relevante, o respondente deve acrescentar o comentário de que, no caso de ser concedido, o problema originário perde sua razão de ser. Pois assim ninguém o considerará pessoalmente responsável pelo que lhe acontecer, se tiver concedido os diversos pontos com os olhos bem abertos, e também o inquiridor poderá fazer a sua inferência, já que se lhe concederam todas as premissas que são mais geralmente aceitas do que a conclusão. Os que intentam deduzir uma infe- 15 rência de premissas mais geralmente rejeitadas do que a conclusão evidentemente não raciocinam certo; portanto, quando se perguntam tais coisas, não se deve concedê-las.

7

O inquiridor deve ser enfrentado de igual maneira também no caso de termos usados obscuramente, isto é, em vários sentidos. Porque ao respondente, se não compreende, sempre é lícito responder: "não compreendo"; nada o obriga a responder "sim" ou 20 "não" a uma pergunta que pode significar várias coisas. É evidente, pois, em primeiro lugar, que se o que se disse não é claro, ele não deve hesitar em responder que não compreendeu, pois muitas vezes as pessoas se vêem em dificuldade por ter assentido a perguntas que não foram formuladas com clareza. Se ele entende a pergunta, mas esta comporta muitos sentidos, supondo-se 25 que o que ela diz é universalmente verdadeiro ou falso, deve assentir ou negar sem restrição alguma; se, por outro lado, é parcialmente verdadeira e parcialmente falsa, deve observar que ela comporta diferentes significados, e também que num destes é verdadeira e em outro falsa; porque, se deixar essa distinção para mais tarde, haverá incerteza sobre se percebeu ou não a ambigüidade desde o começo. Se não prevê a ambigüidade, mas assente à pergunta tendo em vista um só senti- 30 do das palavras e depois o que propõe a questão a toma no outro sentido, ele deve dizer: "Não era isto o que eu tinha em vista quando fiz a concessão; referia-me ao outro sentido"; porque, se o termo ou expressão abrange mais de uma coisa, é fácil discordar. Se, porém, a pergunta é clara e simples, deve-se responder "sim" ou "não".

8

35 Quando se raciocina, uma premissa é sempre um dos elementos constituintes do raciocínio, ou então contribui para estabelecer um desses elementos (e sempre se pode saber que se procura assegurá-la a fim de estabelecer alguma outra coisa quando se faz uma série de perguntas semelhantes: pois, por via de regra, as pessoas asseguram os universais quer por meio da indução, quer da semelhança): portanto, devem-se admitir todas as proposições particulares quando são verda- 160 b deiras e geralmente aceitas. Contra as universais, por outro lado, deve-se tentar apresentar algum exemplo negativo: pois fazer parar um argumento sem ter à mão um caso ou exemplo negativo, seja ele real ou aparente, é indício de má fé. Se, portanto, um homem se

recusa a conceder o universal quando apoiado em muitos exemplos, embora ele não tenha nenhum exemplo negativo para mostrar, evidentemente esse homem mostra possuir mau gênio ou 5 mau caráter. Se, além disso, ele não tenta sequer demonstrar a falsidade do argumento, mais probabilidade terá de ser considerado um homem de má fé — se bem que mesmo uma contraprova seja insuficiente: pois muitas vezes ouvimos argumentos que são contrários à opinião comum e cuja solução é, não obstante, difícil, como, por exemplo, o argumento de Zenon quando afirma que é impossível mover-se ou atravessar o estádio; mas, ainda assim, não há nenhuma razão 10 para deixar de enunciar os opostos de tais opiniões. Se, pois, um homem se recusa a admitir uma proposição sem ter sequer um exemplo negativo ou algum contra-argumento para apresentar contra ela, é evidente que se trata de um homem de má fé, pois a má fé na argumentação consiste em responder de maneiras diferentes das indicadas acima, com o propósito de introduzir a desordem no raciocínio.

9

Antes de sustentar uma tese ou definição, o respondente deve exercitar-se 15 em atacá-la por si mesmo: pois evidentemente sua tarefa consiste em fazer frente àquelas posições das quais os inquiridores tratam de demolir o que ele estabeleceu.

Deve ter o cuidado de não sustentar uma hipótese que seja geralmente rejeitada — e isso pode ocorrer de duas maneiras: ou será uma hipótese que resulte em afirmações absurdas (supondo-se, por exemplo, que alguém sustentasse que todas as coisas estão em movimento ou que nada se move), ou então será uma daquelas que só um 20 homem de má fé escolheria e que se opõem implicitamente aos desejos dos homens — por exemplo, que o prazer é o bem, e que cometer injustiça é melhor do que sofrê-la. Pois um homem dessa espécie é detestado, supondo os outros que ele sustenta tais coisas não pelo gosto de discutir, mas porque realmente assim pensa.

10

De todos os argumentos que conduzem a uma conclusão falsa, a solução certa é demolir o ponto de onde se origina a falsidade: pois demolir um ponto qualquer não é uma solução, 25 mesmo que o ponto demolido seja falso. Com efeito, um argumento pode conter muitas falsidades: suponha-se, por exemplo, que alguém tenha assegurado as premissas: "quem está sentado escreve" e "Sócrates está sentado", de onde se conclui que "Sócrates está escrevendo". Ora, num caso como este, podemos demolir a proposição "Sócrates está sentado" sem que, por isso, nos aproximemos da *solução do argumento*; a proposição pode ser real- 30 mente falsa, mas não é dela que depende a falsidade do argumento: porque, supondo-se que alguém estivesse sentado sem estar escrevendo, seria impossível, em tal caso, aplicar a mesma solução. Por conseguinte, não é isso que deve ser refutado, mas sim que "quem

está sentado, escreve": pois quem está sentado nem sempre escreve. Aquele, pois, que refutou o ponto do qual depende a falsidade deu a solução completa do argumento. Quem sabe 35 que é de tal e tal ponto que depende o argumento conhece a sua solução, exatamente como no caso de uma figura geométrica falsamente traçada. Pois não é suficiente objetar, mesmo que o ponto refutado seja uma falsidade, mas também é preciso provar a razão do erro: porque então se porá em evidência se o homem objeta com clara visão do assunto ou não.

161 a Há quatro maneiras possíveis de impedir que alguém leve o seu argumento até a conclusão. Isso se pode fazer quer demolindo o ponto de que depende a falsidade resultante, quer formulando uma objeção dirigida contra o inquiridor: pois muitas vezes, quando não se chegou ainda a uma solução efetiva, o que formula as questões é incapacitado, por esse meio, de levar adiante o seu argumento. Em ter- 5 ceiro lugar, pode-se objetar às perguntas feitas, pois não raro sucede que aquilo que o inquiridor pretende não se siga das perguntas feitas porque estas foram mal formuladas, mas, se um ponto adicional for concedido, a conclusão se efetivará. Se, pois, o inquiridor for incapaz de levar adiante o seu argumento, a objeção será propriamente dirigida contra ele; se pode fazê-lo, por outro lado, a objeção terá por alvo as suas perguntas. A quarta e pior espécie de objeção é a que se refle- 10 te no tempo estipulado para a discussão, pois algumas pessoas formulam objeções de tal sorte que se levaria mais tempo a respondê-las do que a discussão comporta.

Há, pois, como dissemos, quatro maneiras de fazer objeções, mas de todas elas só a primeira constitui uma solução; as outras não são mais que empecilhos e tropeços para impedir que se chegue às conclusões. 15

11

A crítica adversa de um argumento fundada nos seus próprios méritos e a crítica do mesmo tal como é apresentada em forma de perguntas são duas coisas distintas. Com efeito, muitas vezes a incapacidade de conduzir o argumento de maneira correta na discussão se deve ao interrogado, que se nega a conceder os passos mediante os quais se poderia formular um argumento correto contra a sua posição: 20 pois não está ao alcance de uma só das partes chegar adequadamente a um resultado que depende igualmente de ambas. Por isso é às vezes necessário atacar a própria pessoa que fala e não a sua posição, quando o respondente se mantém na expectativa, atento aos pontos que sejam desfavoráveis ao inquiridor, e se torna também desaforado; porque, quando as pessoas perdem o domínio próprio dessa maneira, o argumento converte-se numa contenda e deixa de ser uma discussão. Além disso, como as discussões dessa 25 espécie não têm em vista a instrução, mas sim o adestramento e a pesquisa, evidentemente se deve raciocinar não apenas para chegar a conclusões verdadeiras mas também a conclusões falsas, e nem sempre apoiando-se em premissas verdadeiras, mas algumas vezes também em premissas falsas. Pois não raro acontece que, sendo formulada uma proposição verdadeira, o dialético se vê obrigado a refutá-la; e nesse caso

têm de ser formuladas proposições falsas. Outras vezes, quando é enunciada uma proposição falsa, torna-se preciso refutá-la por meio de outras proposições não menos falsas, pois é possível que um dado homem acredite mais firmemente em coisas imaginárias do que na verdade. E assim, se fizermos com que o argumento dependa de alguma coisa sustentada por ele, será mais fácil persuadi-lo ou ajudá-lo. Entretanto, aquele que deseja converter alguém a uma opinião diferente por vias corretas deve fazê-lo por métodos dialéticos e não de maneira contenciosa, assim como um geômetra deve raciocinar geometricamente, seja falsa ou verdadeira a sua conclusão; e já dissemos atrás[44] que espécies de raciocínios são dialéticos.

O princípio de que aquele que impede ou estorva um empreendimento comum é um mau companheiro também se aplica, evidentemente, à argumentação; pois também nesta se tem em vista um objetivo comum, salvo quando se trata de simples contendentes. Estes, com efeito, não podem alcançar juntos a mesma meta, e não é possível que haja mais de um vencedor. Para eles, é indiferente conquistar a vitória como respondente ou inquiridor, pois é tão mau dialético aquele que faz perguntas contenciosas como aquele que, ao responder, se nega a admitir o que é evidente ou a compreender o significado do que o outro pergunta. Assim, pois, o que dissemos acima torna bem claro que a crítica adversa não se deve fazer no mesmo tom quando se dirige contra o argumento de acordo com os seus próprios méritos ou contra o inquiridor: pois pode muito bem acontecer que o argumento seja mau, mas aquele que o propõe tenha argüido com o seu adversário da melhor maneira possível; e, quando os homens perdem a compostura, é talvez impossível deduzir corretamente as suas inferências conforme se desejaria; então temos de fazê-lo como podemos.

Na medida em que não houver certeza sobre se uma pessoa procura obter a concessão de coisas contrárias ou apenas daquilo que se propôs inicialmente provar — pois muitas vezes, quando alguém fala sozinho, diz coisas contrárias e admite posteriormente o que antes havia negado; e, do mesmo modo, não raro assente, quando interrogado, a coisas contrárias ao que inicialmente se intentava provar — a argumentação seguramente sairá viciada. A responsabilidade disso, porém, recai sobre o respondente, que, tendo-se recusado a conceder outros pontos, dá seu assentimento a pontos dessa espécie. É, pois, evidente que a crítica adversa não se deve fazer de igual maneira quando tem por objeto os que propõem as questões e quando se dirige contra seus argumentos.

Em si mesmo, um argumento está exposto a cinco tipos de crítica adversa:

(1) A primeira é quando nem a conclusão proposta, nem mesmo qualquer conclusão em absoluto, se infere das perguntas feitas, e quando a maioria, se não todas as premissas sobre as quais repousa a conclusão, são falsas ou geralmente rejeitadas, e quando, além do mais, não há retratações, nem adições, nem ambas as coisas ao mesmo tempo, que possam levar as conclusões a termo.

(2) A segunda se dá na suposição de que o raciocínio, embora construído com fundamento nas premissas e da maneira descrita acima, seja irrelevante para a posição originária.

(3) A terceira ocorre na suposição de que certas adições possam dar lugar

[44] 100 a 22. (N. de W.A.P.)

a uma inferência, e contudo essas adições sejam mais fracas do que aquelas que foram apresentadas como perguntas e menos geralmente admitidas do que as conclusões.

(4) E também na suposição de que 30 certas retratações possam produzir o mesmo resultado: pois às vezes as pessoas estabelecem mais premissas do que é necessário, de maneira que não é por meio delas que se deduz a inferência.

(5) Suponha-se, finalmente, que as premissas sejam menos geralmente aceitas e menos críveis do que a conclusão, ou que, embora verdadeiras, dêem mais trabalho para provar do que a opinião oposta.

Não se deve pretender que o raciocínio mediante o qual se demonstra o 35 ponto de vista proposto seja em todos os casos uma opinião geralmente aceita e convincente, pois é uma conseqüência direta da natureza das coisas que alguns temas de investigação sejam mais fáceis e outros mais difíceis, de modo que, se um homem leva os demais a admitir o seu ponto de vista partindo de opiniões que sejam tão geralmente aceitas quanto o caso comporta, terá provado a sua tese corretamente. É evidente, pois, que nem sequer o próprio argumento está exposto à mesma crítica adversa quando considerado em relação à conclusão que se tem em vista e quando considerado em si mesmo. Porque 40 nada impede que o argumento seja atacável em si mesmo e contudo digno de 162 a louvor em relação à conclusão proposta, ou, ao contrário, que seja louvável em si mesmo e simultaneamente sujeito a críticas no que se refere à conclusão proposta, sempre que houver muitas proposições não só verdadeiras como também geralmente aceitas, mediante as quais seria fácil prová-lo. Também é possível que um argumento, embora tenha levado a uma conclusão, 5 seja às vezes pior do que outro que não haja alcançado esse objetivo, sempre que as premissas do primeiro sejam néscias, enquanto a conclusão não o é; ao passo que o segundo, ainda que necessite de algumas adições, requer somente aquelas que sejam geralmente aceitas e verdadeiras, e, além disso, não se baseia, como argumento, nessas adições. Com respeito aos que chegam a uma conclusão verdadeira servindo-se de premissas falsas, não é justo lançar-lhes isso em rosto, pois uma conclusão falsa é, necessariamente, sempre alcançada por meio de uma premissa falsa, mas às vezes se pode 10 chegar a uma conclusão verdadeira mesmo através de premissas falsas, como deixamos bem claro na *Analítica*[45].

Sempre que por meio do argumento enunciado se demonstra alguma coisa, mas esta é diferente do que se pretendia e não tem relação alguma com a conclusão, não se pode deduzir dela nenhuma inferência com respeito a esta última; e, caso pareça o contrário, tratar-se-á de um sofisma e não de uma 15 prova. Um filosofema é uma inferência demonstrativa; um epiquirema é uma inferência dialética; um sofisma é uma inferência contenciosa; e um aporema é uma inferência pela qual se chega a uma contradição por meio de um raciocínio dialético.

Se alguma coisa for demonstrada a partir de premissas que sejam ambas opiniões geralmente aceitas, se bem 20 que não com igual convicção, pode muito bem suceder que a conclusão a que se chegar seja algo aceito com mais forte convicção do que qualquer das duas premissas. Se, por outro lado, a opinião geral for favorável a uma delas e nem a favor nem contra a

[45] *Analítica Primeira*, Livro II, cap. 2.(N. de W.A.P.)

outra, ou se for a favor de uma e contra a outra, então, se os prós e os contras pesarem igualmente no caso das premissas, o mesmo acontecerá no caso da conclusão; se, pelo contrário, um deles preponderar, a conclusão também penderá para esse lado.

Também comete uma falta no raciocínio aquele que demonstra alguma coisa mediante uma longa série de passos ou escalões quando poderia fazê-lo por meio de um número menor, e esses já incluídos no seu argumento: suponha-se, por exemplo, que se trate de demonstrar que uma opinião se denomina assim mais propriamente do que outra, e que ele expresse os seus postulados da seguinte forma: "X-em-si-mesmo é mais plenamente X do que qualquer outra coisa"; "existe genuinamente um objeto de opinião em si mesmo"; "portanto, o objeto-de-opinião-em-si-mesmo é mais plenamente um objeto de opinião do que os objetos particulares de opinião"; ora, "um termo relativo é mais plenamente ele mesmo quando o seu correlativo é mais plenamente ele mesmo"; e "existe uma genuína opinião-em-si-mesma, que será 'opinião' num sentido mais exato do que as opiniões particulares"; e postulou-se que "existe uma genuína opinião em si mesma" e que "X-em-si-mesmo é mais plenamente X do que qualquer outra coisa": por conseguinte, "esta será opinião num sentido mais exato". Onde se encontra o vício deste raciocínio? Simplesmente no fato de ocultar a verdadeira base do argumento.

12

Um argumento é claro e evidente num sentido, e este o mais comum de todos, quando é levado à sua conclusão de modo que dispense quaisquer perguntas ulteriores; e em outro sentido — e este é o tipo mais habitualmente defendido — quando as proposições asseguradas são de tal sorte que forçam a conclusão, e o argumento se conclui por meio de premissas que são elas próprias conclusões; além disso, também é assim quando se omite algum passo que de modo geral seja firmemente admitido.

Um argumento se chama falaz em quatro sentidos: (1) quando parece ser levado a uma conclusão, mas em realidade não é assim — este é o chamado raciocínio "contencioso"; (2) quando chega a uma conclusão, porém não àquela que se propunha — coisa que acontece principalmente no caso das reduções ao impossível; (3) quando chega à conclusão proposta, porém não de acordo com a forma de investigação apropriada ao caso, como sucede quando um argumento que não é próprio da medicina se toma como um argumento médico, ou um que não pertence à geometria se toma como geométrico, ou o que não é dialético por um argumento dialético, não importando que a conclusão alcançada seja verdadeira ou falsa; (4) quando se chega à conclusão por meio de premissas falsas; deste tipo, a conclusão é às vezes falsa e outras vezes verdadeira: pois, embora uma conclusão falsa resulte sempre de premissas falsas, uma conclusão verdadeira pode inferir-se inclusive de premissas que não sejam verdadeiras, como se disse mais acima[46].

A falácia num argumento se deve antes a um erro do argumentador do que do próprio argumento; entretanto,

[46] 162 a 10. (N. de W.A.P.)

nem sempre a falta é tampouco do argumentador, mas somente quando passa despercebida a este: pois não raro admitimos pelos seus próprios méritos, de preferência a muitos outros que são verdadeiros, um argumento que demole alguma proposição verdadeira, quando o faz partindo de premissas que sejam o mais geralmente aceitas possível. Pois um argumento dessa espécie efetivamente demonstra outras coisas que são verdadeiras, já que uma das premissas formuladas está completamente fora de lugar ali, e é essa a que será demonstrada. Se, contudo, uma conclusão verdadeira é alcançada através de premissas falsas e absolutamente infantis, o argumento é pior do que muitos outros que conduzem a uma conclusão falsa, embora alguns destes também possam ser do mesmo tipo. Evidentemente, pois, a primeira coisa que se deve perguntar com respeito ao argumento em si mesmo é: "ele tem uma conclusão?"; a segunda: "a conclusão é verdadeira ou falsa?"; e a terceira: "de que espécie de premissas consta?" Porque, se estas últimas, embora falsas, são geralmente aceitas, o argumento é dialético; e, por outro lado, se, embora verdadeiras, são geralmente rejeitadas, é um mau argumento; e, se são falsas e, ao mesmo tempo, inteiramente contrárias à opinião geral, evidentemente o argumento é mau, quer de todo, quer em relação ao tema particular que se está discutindo.

13

As maneiras pelas quais o que formula as questões pode incorrer em petição de princípio, bem como postular contrários, foram expostas na *Analítica*[47] em relação com a verdade; agora, porém, nos toca reexaminá-las no nível da opinião geral.

As pessoas parecem incorrer em petição de princípio de cinco maneiras: a primeira e a mais óbvia se dá quando alguém postula o próprio ponto que se propõe demonstrar: isso se detecta facilmente quando é expresso nas mesmas palavras, mas tem mais probabilidades de passar despercebido quando se usam termos diferentes, ou um termo e uma expressão, que significam a mesma coisa. Uma segunda maneira ocorre quando alguém postula universalmente algo que ele próprio deve demonstrar para um caso particular: suponha-se, por exemplo, que estivesse procurando demonstrar que o conhecimento dos contrários é um só e pretendesse levar o adversário a admitir que o conhecimento dos opostos em geral é um só: pois num caso desta espécie se pensa geralmente que ele está postulando, a par de uma porção de outras coisas, aquilo que deveria demonstrar em si mesmo. Uma terceira maneira é quando alguém postula em casos particulares aquilo que se propôs demonstrar universalmente: por exemplo, quando intenta demonstrar que o conhecimento dos contrários é sempre um só e postula isso de certos pares de contrários: pois também desse se considera que está postulando independentemente e em si mesmo aquilo que deveria demonstrar juntamente com uma porção de outras coisas. Também incorre em petição de princípio aquele que postula a sua conclusão por partes: supondo-se, por exemplo, que deva demonstrar que a medicina é a ciência do que conduz à saúde e do que conduz à doença, e postule primeiro uma

[47] *Analítica Primeira*, Livro II, cap. 16. (N. de W.A.P.)

destas coisas e em seguida a outra; ou, em quinto lugar, se postulasse uma ou outra de um par de afirmações que, por necessidade, se implicam mutuamente: por exemplo, se devesse demonstrar que a diagonal é incomensurável com o lado e postulasse que o lado é incomensurável com a diagonal.

As maneiras pelas quais se postulam contrários são iguais em número àquelas pelas quais se incorre em petição de 15 princípio. Pois tal aconteceria, em primeiro lugar, se alguém postulasse uma afirmação e uma negação opostas; segundo, se postulasse os termos contrários de uma antítese, por exemplo, que a mesma coisa é boa e má; terceiro, supondo-se que alguém afirmasse universalmente alguma coisa e depois passasse a postular o seu contrário em algum caso particular — por exemplo, se, tendo assegurado que o conhecimento dos contrários é um só, postulasse que o conhecimento do que promove a saúde é diferente daquele que promove a doença; ou, em quarto 20 lugar, supondo-se que, depois de ter postulado este último ponto de vista, tentasse assegurar universalmente a afirmação contraditória. E, em quinto e último lugar, suponha-se que um homem postule o contrário da conclusão que resulta necessariamente das premissas estabelecidas; e isso aconteceria se, por exemplo, mesmo sem postular literalmente os opostos, ele postulasse duas premissas tais que delas se seguiria essa afirmação contraditória que é o oposto da primeira conclusão. A postulação de contrários difere da petição de princípio no seguinte: nesta 25 última o erro se relaciona com a conclusão, pois basta um relance de olhos dado a esta para nos mostrar que a questão originária foi postulada; ao passo que os pontos de vista contrários se encontram nas premissas, a saber, numa certa relação que elas guardam entre si.

14

A melhor maneira de adestrar-se na 30 prática desta espécie de argumentação é, em primeiro lugar, contrair o hábito de converter os argumentos, pois assim estaremos mais bem aparelhados para fazer frente à proposição formulada, e, após algumas tentativas, conheceremos vários argumentos de cor. Por "conversão" do argumento entende-se o tomar o inverso da conclusão juntamente com o resto das proposições postuladas e refutar, dessa forma, uma das que haviam sido concedidas: pois 35 da falsidade da conclusão segue-se necessariamente que alguma das premissas é refutada, uma vez que, dadas todas as premissas, não podia deixar de inferir-se a conclusão. Ao enfrentar qualquer proposição, deve-se estar sempre atento a uma linha de argumentação tanto a favor como contra; 163 b e, tão depressa esta for encontrada, trate-se de procurar a sua solução: pois desta maneira o aprendiz não tardará a perceber que se adestrou ao mesmo tempo em formular e em responder perguntas.

Se não podemos encontrar ninguém mais com quem argumentar, argumentemos com nós mesmos. Devemos também selecionar argumentos que se 5 relacionem com a mesma tese e dispô-los lado a lado, pois assim teremos uma abundante provisão de argumentos para defender vigorosamente uma tese; e é igualmente de grande utilidade para a refutação o estar bem provido de argumentos a favor e contra, pois

assim nos manteremos em guarda contra as afirmações contrárias àquela que desejamos provar.

Além disso, como contribuição para 10 o saber filosófico, o poder de discernir e trazer diante dos olhos as conseqüências de uma e outra de duas hipóteses não é um instrumento para se desprezar: porque então só resta escolher acertadamente entre as duas. Para uma tarefa desta espécie requer-se uma certa habilidade natural; aliás, a verdadeira habilidade natural consiste precisamente no poder de escolher o verdadeiro e rejeitar o falso. Os homens que possuem essa habilidade são capazes 15 disso, pois, graças a um instintivo agrado ou desagrado em face de tudo que se lhes propõe, eles escolhem corretamente o que é melhor.

O melhor de tudo é saber de cor os argumentos em torno daquelas questões que se apresentam com mais freqüência, e particularmente das que são fundamentais, pois ao discutir essas os respondentes muitas vezes desistem, descoroçoados.

É preciso formar, além disso, um 20 bom estoque de definições e trazer nas pontas dos dedos as de idéias familiares e primárias, pois é por meio dessas que se efetuam os raciocínios. Deve-se tentar, igualmente, conhecer a fundo os tópicos em que tende a enquadrar-se a maioria dos outros argumentos. Pois, *assim como em* geometria é útil ter-se 25 exercitado nos elementos, e em aritmética conhecer de cor a tábua de multiplicação até dez — e, em verdade, é de grande importância o conhecimento que também se possa ter dos múltiplos de outros números —, do mesmo modo, na argumentação, é uma grande vantagem dominar bem os primeiros princípios e ter ao alcance da mão um perfeito conhecimento das premissas. Pois, assim como numa pessoa de 30 memória adestrada a lembrança das próprias coisas é imediatamente despertada pela simples menção dos seus lugares, também esses hábitos dão maior presteza para o raciocínio, porque temos as premissas classificadas diante dos olhos da mente, cada uma debaixo do seu número. É melhor gravar na memória uma premissa de aplicação geral do que um argumento, pois é difícil alcançar uma proficiência mesmo moderada no tocante aos primeiros princípios ou às hipóteses.

Além disso, deve-se adquirir o hábi- 35 to de converter um argumento em vários e dissimular tanto quanto possível esse processo. A melhor maneira de conseguir tal efeito é conservar-se à maior distância que se puder dos tópicos afins ao tema do argumento. Isso é factível com argumentos que sejam inteiramente universais, como, por 164 a exemplo, a proposição de que "não pode haver um só conhecimento de mais de uma coisa": pois o mesmo sucede tanto com os termos relativos como com os contrários e os coordenados.

Os registros das discussões devem ser feitos de forma universal, mesmo que se tenha argumentado apenas sobre um caso particular, pois isso nos 5 permitirá converter uma regra única em várias. Uma regra semelhante tem aplicação em retórica, assim como no que se refere aos entimemas. Quanto a nós mesmos, porém, devemos evitar tanto quanto possível universalizar os nossos raciocínios. Convém, além disso, examinar sempre os argumentos para ver se repousam sobre princípios de aplicação geral: pois, em realidade, todos os argumentos particulares também raciocinam universalmente, ou, em outras palavras: uma demonstração particular sempre contém uma 10 demonstração universal, dado que é absolutamente impossível raciocinar sem fazer uso dos universais.

Deve-se mostrar o treinamento que se possui no raciocínio indutivo contra um moço e no dedutivo contra um homem experimentado. Deve-se tentar, além disso, assegurar suas premissas apoiando-se naqueles que são hábeis em deduzir e os casos paralelos nos que são mais adestrados no raciocínio indutivo, pois essas são as coisas em que cada um deles se exercitou principalmente. E também, de um modo geral, é muito recomendável que, partindo de nossos exercícios de argumentação, procuremos estabelecer ou um silogismo sobre um tema qualquer, uma refutação, uma proposição, uma objeção, ou se alguém formulou uma questão de maneira adequada ou inadequada (quer esse alguém seja nós mesmos, quer um outro), e onde reside o motivo disso. Pois são tais exercícios que conferem habilidade, e todo o objetivo do treinamento é adquirir habilidade, em especial no que toca às proposições e objeções. Porque, falando de modo geral, o dialético é precisamente isso: o homem hábil em propor questões e em levantar objeções. Formular uma proposição é unir certo número de coisas numa só — pois a conclusão a que leva o argumento deve tomar-se, geralmente, como uma coisa só —, ao passo que formular uma objeção é dividir uma coisa só em muitas, porquanto o objetor ou distingue ou demole, em parte concedendo e em parte negando as afirmações feitas.

Não se deve argumentar com todo mundo, nem praticar argumentação com o homem da rua, pois há gente com quem toda discussão tem por força que degenerar. Com efeito, contra um homem que não recua diante de meio algum para aparentar que não foi derrotado, é justo tentar todos os meios de levar a bom fim a conclusão que nos propomos; mas isso é contrário às boas normas. Por isso, a melhor regra é não se pôr levianamente a argumentar com o primeiro que se encontra, pois daí resultará seguramente uma má argumentação. Todos vemos, com efeito, que ao praticar umas com as outras as pessoas não podem refrear-se de cair em argumentos contenciosos.

É também muito recomendável ter argumentos prontos no que se refere àquelas questões em que uma pequena provisão nos fornecerá argumentos úteis para um grande número de ocasiões. São essas as questões universais, e com respeito às quais nos é bastante difícil encontrar, por nós mesmos, argumentos baseados em coisas da experiência cotidiana.

DOS ARGUMENTOS SOFÍSTICOS

1

164 a Vamos tratar agora dos argumentos 20 sofísticos, isto é, dos que parecem ser argumentos ou refutações, mas em realidade não passam de ilogismos. Começaremos, como é natural, pelo princípio.

Que alguns raciocínios são genuínos, enquanto outros apenas aparentam sê-lo, porém não o são, é coisa evidente. 25 Isso acontece não só com os argumentos mas também em outros campos, mercê de uma certa semelhança entre o genuíno e o falso. Há 164 b pessoas, com efeito, cujas condições físicas são vigorosas, enquanto outras simplesmente assim parecem, por andar gordas e ataviadas, como aquelas 20 que são preparadas para ser vítimas nos sacrifícios tribais; e também há as que são belas porque possuem realmente beleza, enquanto outras parecem sê-lo porque se cobrem de pinturas e adornos. E o mesmo se pode observar entre as coisas inanimadas, pois algumas delas são realmente prata e ouro, ao passo que outras não o são, embora pareçam sê-lo aos nossos *olhos*, como os objetos feitos de litargírio e estanho parecem ser de prata, 25 enquanto outros, de metal amarelo, simulam o ouro. Do mesmo modo, tanto o raciocínio como a refutação às vezes são genuínos e outras vezes falsos, conquanto a inexperiência possa fazer com que pareçam autênticos, 165 a pois as pessoas bisonhas só avistam essas coisas a distância, por assim dizer. Com efeito, os raciocínios repousam sobre juízos tais que implicam necessariamente a asserção de outra coisa que não as afirmadas inicialmente, e em conseqüência destas. E a refutação, por seu lado, é um raciocínio que conduz à contraditória da conclusão prévia. Ora, algumas delas não alcançam realmente esse objetivo, embora pareçam fazê-lo por diversas razões, sendo a mais prolífica e usual destas o argumento que gira apenas em 5 torno de nomes. É impossível introduzir numa discussão as próprias coisas discutidas: em lugar delas usamos os seus nomes como símbolos e, por conseguinte, supomos que as conseqüências que decorrem dos nomes também decorram das próprias coisas, assim como aqueles que fazem cálculos supõem o mesmo em relação às 10 pedrinhas que usam para esse fim. Mas os dois casos (nomes e coisas) não são semelhantes, pois os nomes são finitos, como também o é a soma total das fórmulas, enquanto as coisas são infinitas em número. É inevitável, portanto, que a mesma fórmula e um nome só tenham diferentes significados. E assim, exatamente como ao contar aqueles que não têm suficiente habilidade em manusear as suas pedrinhas são logra- 15 dos pelos espertos, também na argumentação os que não estão familiarizados com o poder significativo dos nomes são vítimas de falsos raciocínios tanto quando discutem eles próprios como quando ouvem outros raciocinar. Por esta razão, pois, e por outras que serão mencionadas mais adiante, existem não só raciocínios

como também refutações que parecem autênticos, porém não o são. Ora, para certa gente é mais proveitoso parecer 20 que são sábios do que sê-lo realmente sem o parecer (pois a arte sofística é o simulacro da sabedoria sem a realidade, e o sofista é aquele que faz comércio de uma sabedoria aparente, mas irreal): para esses, pois, é evidentemente essencial desempenhar em aparência o papel de um homem sábio em lugar de sê-lo atualmente sem parecê-lo. Reduzindo a questão a um único 25 ponto de contraste: ao homem que possui conhecimento de uma determinada matéria cabe evitar ele próprio os vícios de raciocínio nos assuntos que conhece e ao mesmo tempo ser capaz de desmascarar aquele que lança mão de argumentos capciosos; e, dessas capacidades, a primeira consiste em ser apto para dar uma razão do que se diz e a segunda em fazer com que o adversário apresente tal razão. Portanto, aos que desejam ser sofistas é indispensável o estudo da classe de argumentos a que nos referimos. Tal estudo 30 bem merece o trabalho que tiverem com ele, pois uma faculdade desta espécie fará com que um homem pareça ser sábio, e esse é o fim que eles têm em vista.

É, pois, evidente que existe uma classe de argumentos desse tipo e que é esse tipo de habilidade que ambicionam possuir aqueles a quem chamamos sofistas. Vamos discutir agora quantas espécies de argumentos sofís- 35 ticos existem, de quantos elementos se compõe tal faculdade, em quantos ramos se divide essa investigação e quais são os outros fatores que contribuem para essa arte.

2

Dos argumentos que se usam numa discussão podemos distinguir quatro classes: argumentos didáticos, dialéti- 165 b cos, críticos e erísticos. São argumentos didáticos aqueles que raciocinam a partir dos princípios apropriados a cada assunto e não das opiniões sustentadas pelo que responde (pois quem aprende deve aceitar as coisas em confiança); são argumentos dialéticos os que raciocinam com base em premissas geralmente aceitas para chegar à contraditória de uma dada tese; 5 são argumentos críticos os que partem de premissas aceitas pelo respondente e que não podem ser ignoradas por todo aquele que aspire ao conhecimento do assunto em discussão — de que maneira devem ser conhecidas, é o que já definimos em outro tratado[1]; argumentos contenciosos ou erísticos são os que raciocinam ou parecem raciocinar a partir de opiniões que parecem ser geralmente aceitas, mas em realidade não o são. O assunto dos argumentos demonstrativos foi discutido nas *Analíticas*, enquanto o dos argumentos dialéticos e críticos foi tra- 10 tado noutra parte[2]; agora passaremos a falar dos argumentos que se usam nas competições e debates.

[1] *Tópicos*, Livro VIII, cap. 5. (N. de W.A.P.)
[2] *Tópicos*, Livro I-VIII. (N. de W.A.P.)

3

Antes de tudo, devemos conhecer os vários fins visados por aqueles que argumentam como competidores e rivais encarniçados. Esses fins são em número de cinco: a refutação, o vício de raciocínio, o paradoxo, o solecismo, e em quinto lugar reduzir o adversário à impotência — isto é, forçá-lo a tartamudear ou repetir-se uma porção de vezes; ou, então, produzir a aparência de uma destas coisas sem a realidade. Pois eles preferem, se possível, refutar cabalmente o outro, ou, na falta disso, demonstrar que ele cometeu algum erro de silogismo; em terceiro lugar, levá-lo a afirmar um paradoxo; em quarto, reduzi-lo a um solecismo, isto é, fazer com que ele, no curso do argumento, use uma expressão contrária à gramática; ou então, em último recurso, obrigá-lo a tartamudear.

4

Há dois tipos de refutação, pois algumas dependem da linguagem usada e outras são independentes da linguagem. As maneiras de produzir uma falsa aparência de argumento são em número de seis: há a ambigüidade, a anfibologia, a combinação, a divisão de palavras, a acentuação e a forma de expressão. Podemos assegurar-nos tanto por indução como por meio de uma prova silogística baseada nesta última — e quiçá também em outros pressupostos — de que esse é o número de maneiras pelas quais podemos deixar de indicar a mesma coisa pelos mesmos nomes ou expressões.

Argumentos como os que seguem dependem da ambigüidade: "Os que aprendem são os que sabem, pois são aqueles que conhecem as letras que aprendem as letras que lhes são ditadas". Porque "aprender" é uma palavra ambígua, tanto admitindo o significado de "compreender" pelo uso do conhecimento como o de "adquirir conhecimento". Outro exemplo: "os males são bons, pois o que deve existir é bom, e os males devem existir". Aqui, é "o que deve existir" que tem um duplo significado: significa o que é inevitável, como sucede muitas vezes com os próprios males (pois algumas espécies de males são inevitáveis), e, por outro lado, também dizemos das coisas boas que "devem ser". Outro ainda: "um mesmo homem está sentado e em pé, e também doente e com saúde, pois é o que se levantou que está em pé, e o que se está restabelecendo que goza saúde; mas foi o homem sentado que se levantou, e o doente que se restabeleceu". Porque "o doente faz isto ou aquilo" ou "sofre tal ou tal ação" não tem um sentido só, mas às vezes significa "o homem que está doente ou que está sentado agora" e outras vezes "o homem que esteve doente". É claro que o que se estava restabelecendo era o homem doente, que de fato se achava enfermo na ocasião; mas o que goza saúde não está enfermo ao mesmo tempo: é o "homem doente", não no sentido de estar doente agora, mas no de ter estado doente.

Exemplos como o seguinte dependem da anfibologia: "desejo-vos capturar o inimigo". E também a tese: "deve haver conhecimento daquilo que se

conhece", pois por esta frase tanto se pode entender que o conhecimento pertence ao que conhece como à coisa conhecida. E também: "deve haver visão daquilo que se vê; ora, nós vemos a coluna: portanto, a coluna possui visão". Ou então: "o que tu afirmas existir, afirmas ser; ora, afirmas existir uma pedra: logo, afirmas que és uma pedra". E também: "do silencioso é possível falar", porque "falar do silencioso" também tem um duplo significado: ou que o homem silencioso está falando, ou que as coisas de que se fala são silenciosas.

Destas ambigüidades e anfibologias existem três variedades: (1) quando o nome ou a expressão significam propriamente mais de uma coisa, como a "águia" (a ave ou a insígnia) ou o "cão" (o animal ou a constelação); (2) quando, por hábito, os chamamos assim; (3) quando palavras que em si mesmas têm um só sentido assumem um duplo significado ao combinar-se, por exemplo, "o conhecimento das letras". Pois cada uma destas palavras, "conhecimento" e "letras", tem possivelmente um só significado, mas ambas juntas têm mais de um: ou que as próprias letras possuem conhecimento, ou que alguém tem conhecimento delas.

Assim, pois, a anfibologia e a ambigüidade dependem desses modos de falar. Da combinação de palavras dependem exemplos como o seguinte: "um homem pode caminhar enquanto está sentado e escrever enquanto não está escrevendo". Porque o significado não será o mesmo se dividirmos as palavras e as combinarmos desta maneira: "é possível caminhar-enquanto-se-está-sentado". O mesmo se aplica à segunda frase, se a entendermos como "escrever-enquanto-não-se-está-escrevendo", pois neste caso ela significa que o homem tem o poder de escrever e de não escrever ao mesmo tempo; ao passo que, se não as combinarmos assim, a frase significará que, embora ele não esteja escrevendo, tem o poder de escrever. E também: "ele sabe agora se aprendeu as letras". E há, finalmente, o ditado: "uma só coisa se podes carregar uma porção também podes carregar".

Deste mesmo processo de divisão dependem as proposições de que 5 é 2 e 3, e par e ímpar, e de que o maior é igual: pois é esse tanto e mais ainda. Com efeito, não se pensará que uma mesma frase tenha sempre o mesmo significado quando dividida e quando combinada, por exemplo: "fiz de ti um escravo outrora homem livre", e "o divino Aquiles deixou cinqüenta cem homens".

Não é fácil construir um argumento que dependa da acentuação nas discussões orais; nas discussões escritas e na poesia isso é mais exeqüível. Assim, por exemplo, algumas pessoas corrigem Homero levando em conta os críticos que consideram estranha a frase *τό μέν ὄυ καταπύθεται ὄμβρῳ* [3] (uma parte do qual apodrece na chuva), e resolvem a dificuldade pronunciando o *ου* com um tom mais agudo, o que muda o significado para "e *não* apodrece na chuva". E, da mesma forma, na passagem onde se relata o sonho de Agamenon, afirmam que Zeus em pessoa não disse: "nós lhe concedemos que se cumpra a sua prece [4]", mas sim "ordenou ao sonho que o concedesse". Estes são, pois, exemplos em que o sentido depende da acentuação.

Outras ambigüidades se devem à forma da expressão usada, quando se expressa da mesma forma o que em realidade é diferente, como, por exem-

[3] *Ilíada*, XXIII, 328. (N. de W.A.P.)
[4] Ibid., XXI, 297. (N. de W.A.P.)

plo, um nome masculino dando-lhe uma terminação feminina, ou vice-versa, ou um nome neutro com uma terminação masculina ou feminina; ou, ainda, quando uma qualidade é expressa por uma terminação própria da quantidade ou vice-versa, ou o que é ativo por uma palavra passiva, ou um estado por uma palavra ativa, e assim por diante, de acordo com as outras divisões anteriormente[5] estabelecidas. 15 Pois é possível usar uma expressão que não pertence em absoluto à classe das ações como se a ela pertencesse. Assim, por exemplo, "verdejar" é uma palavra que se assemelha pela forma a "cortar" ou "edificar"; no entanto, a primeira designa uma qualidade ou estado, enquanto as outras denotam uma ação. Outros exemplos semelhantes a este não são difíceis de encontrar.

[5] *Tópicos*, Livro I, cap. 9. (N. do T.)

As refutações que dependem da linguagem se baseiam, pois, nestes tópicos ou lugares. Quanto aos argumentos viciosos que são independentes da linguagem, há sete espécies: 20

(1) os que relacionam com o acidente;

(2) o uso de uma expressão em sentido absoluto ou não-absoluto, mas com alguma qualificação que diga respeito à modalidade, ao lugar, ao tempo ou à relação;

(3) os que dependem da ignorância do que seja "refutação";

(4) os que dependem do conseqüente; 25

(5) os que dependem de pressupor o ponto originário que deve ser demonstrado;

(6) apontar como causa o que não é a causa;

(7) unir várias questões numa só.

5

Os argumentos viciosos vinculados 30 ao acidente ocorrem sempre que se afirma que um atributo qualquer pertence de igual modo à coisa em questão e aos seus acidentes. Pois, dado que uma mesma coisa tem muitos acidentes, não se deduz necessariamente que todos os mesmos atributos pertençam a todos os predicados de uma coisa além dela própria. Assim, por exemplo, "se Corisco é diferente de 'homem', é diferente de si mesmo, pois Corisco é um homem"; ou então: "se Corisco é diferente de Sócrates, e Sócrates é um homem, então", dizem os 35 sofistas, "ele admitiu que Corisco é diferente de um homem, pois sucede que a pessoa de quem afirmou que Corisco difere é um homem".

Os que estão vinculados ao uso de uma expressão em sentido absoluto, ou a certo respeito e não de maneira estrita, ocorrem sempre que se toma uma expressão usada num sentido particular como se fora usada absolutamente, como, por exemplo, no argumento: "se 167 a o que não existe é objeto de opinião, o que não existe é ou existe": pois não é a mesma coisa "ser X" e "ser" em sentido absoluto, ou "existir". Ou, então: "o que é não é, se não é uma espécie particular de ser, por exemplo, se não é um homem". Com efeito, não é a mesma coisa "não ser X" e "não ser" em sentido absoluto; apenas aparenta que é assim, devido à estreita semelhança da expressão, já que "ser X" 5 pouco difere de "ser", e "não ser X" de

"não ser". E do mesmo modo no tocante a qualquer argumento que gire em torno da possibilidade de usar-se uma expressão a certo respeito ou em sentido absoluto. Por exemplo: "suponha-se que um indiano seja preto da cabeça aos pés, mas branco no que toca aos dentes; então ele é ao mesmo tempo branco e não branco". Ou, se ambos os atributos pertencem ao sujeito sob um aspecto particular, dizem 10 eles que "os atributos contrários pertencem simultaneamente ao seu sujeito". Em alguns casos esta espécie de sofisma pode ser facilmente percebida por qualquer um: suponha-se, por exemplo, que alguém assegurasse a proposição de que o etíope é preto e em seguida perguntasse se ele é branco no que toca aos dentes; e, como o etíope é branco a esse respeito, julgasse, ao terminar o seu interrogatório, ter provado dialeticamente que ele é ao mesmo tempo branco e não branco. Mas em alguns casos isso passa muitas vezes despercebido, a saber: em todos 15 aqueles nos quais, ao predicar-se um atributo de alguma coisa a certo respeito, se pensar geralmente que a predicação absoluta também se segue daí; e também nos casos em que não se percebe facilmente qual dos atributos deve predicar-se em sentido absoluto. Configura-se uma situação desta espécie quando ambos os atributos opostos se predicam igualmente do sujeito, pois isso parece apoiar a opinião de que se deve concordar absolutamente ou com a afirmação, ou com a negação de ambos: por exemplo, se uma coisa é 20 metade branca e metade preta, é ela branca ou preta?

Outros ilogismos decorrem do fato de não se haverem definido os termos "prova" ou "refutação", ou de se ter omitido alguma coisa na definição dos mesmos. Porque refutar é contradizer um só e o mesmo atributo — não somente o nome, mas a realidade, e não apenas um sinônimo, mas o próprio nome —, e isso baseando-se nas 25 proposições concedidas, por uma inferência necessária, sem levar em conta o ponto inicial a ser provado, no mesmo aspecto, relação, modalidade e tempo em que se afirmou. Uma "asserção falsa" a respeito de alguma coisa deve ser definida do mesmo modo. Algumas pessoas, contudo, omitem uma das condições que acabamos de apontar e fazem uma refutação que o é apenas em aparência, demonstrando, por exemplo, que a mesma coisa é e não é ao mesmo tempo um dobro, por- 30 quanto dois é o dobro de um, mas não é o dobro de três. Ou, então, pode ser que demonstrem que ela é e não é ao mesmo tempo o dobro da mesma coisa, porém não sob o mesmo aspecto, sendo o dobro no comprimento, porém não na largura. Ou, ainda, demonstram que ela é e não é o dobro de alguma coisa, sob o mesmo aspecto e na mesma modalidade, porém não ao mesmo tempo: por isso sua refutação é apenas aparente. Poder-se-ia, forçando 35 um pouco, incluir este falso argumento entre aqueles sofismas que estão igualmente vinculados com a linguagem.

Os que dependem da pressuposição do ponto originário a ser provado ocorrem da mesma maneira, e sob tantas formas em que é possível cair em petição de princípio. Parecem refutar porque os homens não têm o poder de conservar simultaneamente debaixo dos olhos o que é idêntico e o que é diferente.

167 b A refutação relacionada com o conseqüente se deve ao fato de suporem algumas pessoas que a relação de conseqüência seja conversível, pois, sempre que quando A existe, B necessariamente também existe, imaginam que, existindo B, A também deve necessariamente existir. Daí nascem 5

também os enganos relacionados com as opiniões que se baseiam na percepção dos sentidos. Pois não falta quem suponha que a bílis seja mel porque ambos têm uma cor amarela; e, como depois da chuva o chão fica molhado, imaginamos que, se o chão está molhado, é que esteve chovendo, se bem que isso não seja uma conseqüência necessária. Em retórica, as provas baseadas em sinais se fundam em conseqüências. 10 Com efeito, quando os retóricos querem demonstrar que um homem é um adúltero, apegam-se a alguma conseqüência da vida adúltera, como, por exemplo, que o homem se esmera no trajar ou que foi visto vagueando pelas ruas à noite. Há, no entanto, muitas pessoas de quem esses fatos são verdadeiros, mas a acusação a que nos referimos é falsa. Também acontece coisa semelhante nos raciocínios autênticos, como, por exemplo, o argumento de Melisso, de que o universo é eterno, pressupõe que o universo não 15 se gerou (pois do nada não se pode gerar coisa alguma) e que tudo que foi gerado o foi desde o começo. Se, por conseguinte, o universo não foi gerado, não teve começo e é, portanto, eterno. Ora, essa conseqüência não é necessária, pois, mesmo se o que foi gerado sempre teve um começo, não se infere daí que o que teve um começo também tenha sido gerado, como do fato de que 20 um homem que tem febre sente calor não se infere que o homem que sente calor tenha febre.

A refutação que depende de tomar como causa o que não é uma causa ocorre sempre que se insere no argumento algo que não é uma causa, como se a refutação dependesse dele. Esse tipo de ilogismo acontece nos argumentos que raciocinam pela redução ao impossível, pois nesses argumentos somos forçados a destruir uma das premissas. Se, pois, a causa falsa for incluída entre as perguntas necessá- 25 rias para estabelecer a impossibilidade resultante, pensar-se-á muitas vezes que a refutação depende dela, como, por exemplo, na prova de que "alma" e "vida" não são a mesma coisa: porque, se o gerar-se é o contrário de perecer, então uma forma particular de perecer terá como contrária uma forma particular de gerar-se; ora, a morte é uma forma particular de perecer e tem como contrária a vida: a vida é, portanto, uma geração, e viver é ser gerado. Mas isto é impossível: logo, 30 "alma" e "vida" não são a mesma coisa. Ora, a tese não está provada, pois a impossibilidade se dá mesmo quando não se afirma que a vida é idêntica à alma, mas simplesmente que a vida é o contrário da morte, que é uma forma de perecer, e que o perecer tem como seu contrário o "ser gerado". Os argumentos desta espécie, portanto, embora não sejam inconcludentes de forma absoluta, são inconcludentes em relação à tese pro- 35 posta, e isso muitas vezes passa despercebido às próprias pessoas que formulam as perguntas.

Tais são, pois, os argumentos vinculados ao conseqüente e à falsa causa. Os que dependem de unir duas questões numa só ocorrem sempre que a pluralidade passa despercebida e se dá uma só resposta como se a pergunta fosse uma só. Ora, em alguns casos é fácil ver que há mais de uma questão e 168 a que não se deve responder. Por exemplo: "é a terra que consiste em mar, ou é o céu?" Mas em outros casos isso não é tão fácil, e as pessoas tratam a questão como se fosse uma só, e ou confessam-se derrotadas por serem incapazes de responder à pergunta, ou se expõem a uma aparente refutação. 5 Por exemplo: "É A e B um homem?" "Sim." "Então, se alguém bate em A e

B, bate num homem, e não em homens." Ou, então, quando uma parte é boa e outra má, "o todo é bom ou mau?" Pois, seja qual for a sua resposta, poder-se-ia pensar que se expõe a uma aparente refutação ou a fazer uma afirmação aparentemente falsa, porque afirmar a bondade do que não é bom ou a ruindade do que é bom é afirmar em falso. Às vezes, contudo, premissas adicionais podem dar origem a uma refutação genuína: suponha-se, por exemplo, que alguém concedesse que os qualificativos "branco", "nu" e "cego" se aplicam no mesmo sentido a uma coisa só e a uma porção de coisas. Porque, se "cego" se aplica a uma coisa que é privada de visão, embora, por natureza, devesse possuí-la, a mesma palavra se aplicará a diversas coisas que não podem ver, se bem que a natureza as destinasse a possuir essa faculdade. E assim, sempre que uma coisa pode ver enquanto outra não pode, ou serão ambas capazes de ver, ou ambas cegas, o que é impossível.

6

O método correto é, pois, dividir as provas e refutações aparentes como foi feito acima, ou, então, atribuí-las todas à ignorância do que seja uma "refutação" e tomar este fato como nosso ponto de partida: pois é possível reduzir todos os vícios de silogismo apontados acima a violações da própria definição do que é uma refutação ou argumento. Em primeiro lugar, podemos verificar se são inconcludentes, pois a conclusão deve resultar das premissas estabelecidas de modo que nos force a afirmá-la necessariamente e não apenas forçar-nos. A seguir, devemos tomar também a definição parte por parte e aferir por esse meio a perversão de raciocínio. Porque, dos argumentos falsos vinculados à linguagem, alguns dependem de um duplo sentido, isto é, da ambigüidade de palavras ou frases, e da falácia de formas verbais semelhantes (pois habitualmente nos referimos a tudo como se fosse uma substância particular), enquanto os erros de combinação, divisão e acentuação se devem a que a frase ou o termo alterados não são os mesmos que se tinham em vista. Com efeito, tanto o nome como a coisa significada devem ser os mesmos para que se possa levar a termo uma prova ou refutação; por exemplo, se a questão diz respeito a um manto, é preciso que a conclusão se refira a um "manto", e não a uma "capa". Porque a outra conclusão também seria verdadeira, mas não foi provada; precisamos de uma nova pergunta para demonstrar que "capa" significa a mesma coisa, a fim de satisfazer todo aquele que nos indagar se pensamos ter demonstrado a nossa tese.

Os vícios de raciocínio vinculados ao acidente são casos evidentes de *ignoratio elenchi* [6] depois que se define a "prova". Porque a mesma definição deve valer também para a "refutação", só que aqui se menciona, em acréscimo, a "contraditória", pois a refutação é uma prova da contraditória. Por conseguinte, se não existe prova no que toca ao acidente de uma coisa qualquer, tampouco existe refutação. Suponhamos, por exemplo, que quando A e B existem, C deve necessariamente existir, e que C é branco: não há nenhuma necessidade de que ele seja branco por causa do silogismo. E, do

[6] Erro que consiste em supor que o ponto na questão foi provado ou refutado, quando o que se provou ou refutou é outra coisa. (N. do T.)

mesmo modo, se o triângulo tem os seus ângulos iguais a dois ângulos 168 b retos, e sucede que o triângulo é uma figura, ou o elemento mais simples, ou um ponto de partida, não é por ser uma figura, ou um ponto de partida, ou o elemento mais simples que ele possui essa característica. Com efeito, a demonstração prova a tese a seu respeito não enquanto figura ou enquanto elemento mais simples, mas enquanto triângulo. E do mesmo modo em outros casos. Se, pois, a refutação é uma 5 prova, um argumento que dependa de um acidente não pode ser uma refutação. É, contudo, justamente desse modo que os especialistas e homens de ciência são geralmente refutados pelos que não são cientistas, pois estes últimos lhes fazem frente com argumentos baseados no acidental, e os cientistas, por lhes faltar o poder de fazer distinções, ou respondem "sim" a tais per- 10 guntas, ou então supõe-se que tenham assentido, embora isso não seja verdade.

Aqueles que dependem de se dizer alguma coisa apenas a certo respeito ou num sentido absoluto são casos evidentes de *ignoratio elenchi*, porque a afirmação e a negação não se referem ao mesmo ponto. Com efeito, a negação de "branco a certo respeito" é "não-branco a certo respeito", e de "absolutamente branco" é "absolutamente não-branco". Se, pois, alguém trata a admissão de que alguma coisa é "branca a certo respeito" como se o 15 outro tivesse afirmado que ela é absolutamente branca não efetua uma refutação, mas apenas parece fazê-lo devido à ignorância do que seja uma refutação.

Os casos mais evidentes de todos, porém, são aqueles que descrevemos atrás[7] como dependentes da definição de uma "refutação"; e é também daí que provém o seu nome[8]. Porque a aparência de uma refutação se deve a uma falha na definição, e se dividirmos 20 os falsos argumentos da maneira descrita acima devemos imprimir a todos estes a marca de "paralogismo" ou "falha de definição".

Aqueles que dependem da pressuposição do ponto a demonstrar e de apontar como causa o que não é a causa aparecem-nos como casos evidentes de *ignoratio elenchi* quando definimos esta última. Com efeito, a conclusão deve resultar "porque essas coisas são assim", e isso não acontece quando as premissas não são suas causas; e também deve deduzir-se sem que 25 se leve em conta o ponto a demonstrar, o que não acontece nos argumentos que se baseiam numa petição de princípio.

Os que dependem do conseqüente fazem parte dos que se devem ao acidente ou estão relacionados com ele, pois o conseqüente é um acidente, do qual difere apenas num ponto: pode-se assegurar a concessão do acidente no caso de uma coisa só (por exemplo, a identidade de uma coisa amarela com 30 o mel ou de uma coisa branca com um cisne), ao passo que o conseqüente sempre implica mais de uma coisa: pois afirmamos que as coisas que são idênticas a uma só e mesma coisa também são idênticas entre si, e é nisso que se baseia uma refutação vinculada ao conseqüente. No entanto, ela nem sempre é verdadeira: suponha-se, por exemplo, que A e B sejam "idênticos" a C por acidente, assim como a "neve" e o "cisne" são idênticos a alguma 35 coisa "branca". Ou então, como no argumento de Melisso, alguém supõe que "ser gerado" é o mesmo que "ter um começo", ou que "tornar-se igual"

[7] 167 a, 21-35. (N. do T.)

[8] "Paralogismo" no texto grego. (N. do T.)

é o mesmo que "assumir a mesma grandeza". E, como o que foi gerado teve um começo, ele presume que o que tem um começo também foi gerado, e argumenta como se o que foi gerado e o que é finito sejam a mesma coisa, porque ambos têm um começo. E igualmente, no caso das coisas que se igualam, ele supõe que, se as coisas que assumem uma só e a mesma grandeza se tornam iguais, também as coisas que se tornam iguais assumem a mesma grandeza: em outras palavras, pressupõe o conseqüente. Portanto, assim como uma refutação vinculada ao acidente consiste na ignorância do que seja uma refutação, é evidente que o mesmo acontece com a refutação vinculada ao conseqüente. Teremos de voltar ainda a examinar esta questão de outros pontos de vista[9].

Os vícios de raciocínio que dependem de unir várias questões numa só consistem em não termos sabido dissecar a definição de "proposição". Pois uma proposição é uma predicação singular acerca de um sujeito único. E a mesma definição aplica-se a "uma coisa só apenas" e à "coisa" simplesmente, por exemplo, a "homem" e a "um homem só apenas"; e analogamente também nos outros casos. Se, pois, "uma proposição só" é aquela que predica uma coisa única de um sujeito único, uma "proposição" simplesmente consistirá em propor uma questão dessa espécie. Ora, como uma prova parte de proposições e a refutação é uma espécie de prova, a refutação também partirá de proposições. Se, pois, uma proposição é um argumento único a respeito de uma coisa única, é óbvio que também este vício de raciocínio consiste na ignorância do que seja uma refutação, pois nele o que não é uma proposição parece sê-lo. Se, pois, se deu uma resposta que corresponde a uma questão única, haverá refutação; mas se a resposta dada não é realmente, mas só aparentemente uma, haverá uma refutação aparente da tese. Todas as perversões de raciocínio, pois, se incluem na classe da ignorância do que seja uma refutação, algumas delas porque a contradição, que é a marca distintiva de uma refutação, é apenas aparente, e as demais por não se conformarem à definição da prova.

[9] Caps. 24 e 28. (N. do T.)

7

No caso dos argumentos que dependem da ambigüidade de palavras e frases, o ilogismo se deve a não termos sabido dividir o termo ambíguo (pois não é fácil dividir certos termos, como "unidade", "ser" e "identidade"), ao passo que nos que dependem da combinação e divisão, é porque supomos ser indiferente que a frase seja combinada ou dividida, como realmente acontece com a maioria das frases.

E de maneira análoga nos que *dependem* da acentuação, pois se pensa que a elevação ou o abaixamento da voz numa frase não lhe altera o significado — em nenhuma frase, ou, pelo menos, não em muitas.

Naqueles que dependem da forma de expressão o engano se deve à semelhança de linguagem, pois é difícil distinguir que classe de coisas são significadas por uma mesma expressão e por diferentes espécies de expressão, e um homem capaz de fazer isso está praticamente no limiar da compreensão da verdade. Uma razão especial que nos

leva a assentir com demasiada pressa a um ilogismo é supormos que todo predicado do que quer que seja é uma coisa individual e entendermos que ele seja uma só e mesma coisa com o seu sujeito: e por isso o tratamos como se fosse uma substância, pois é àquilo que se identifica com uma coisa ou substância, assim como à própria substância, que se pensa pertencerem na mais plena acepção dos termos a "individualidade" e a "unidade". Por essa mesma razão, este tipo de ilogismo deve ser incluído entre os que dependem da linguagem; em primeiro lugar porque o engano se dá mais facilmente quando investigamos um problema em companhia de outros do que quando o fazemos sozinhos (pois uma investigação feita com outra pessoa se efetua por meio da linguagem, enquanto a que fazemos por nós mesmos se realiza, pode-se dizer, por meio do próprio objeto); em segundo lugar, um homem pode deixar-se enganar, mesmo quando investiga por si mesmo, quando toma a linguagem como base dessa investigação solitária; além disso, a falácia provém da semelhança entre duas coisas distintas, e a semelhança provém da linguagem.

Nos ilogismos que dependem do acidente, dá-se a equivocação por não podermos distinguir a identidade e a alteridade dos termos, ou, por outra, a sua unidade e multiplicidade, ou que espécies de predicados têm todas como sujeitos os mesmos acidentes. E do mesmo modo no tocante aos que dependem do conseqüente, pois este é uma espécie de acidente. Além disso, em muitos casos parece ser verdadeiro — e se toma como tal — que, se A é inseparável de B, B também é inseparável de A.

Naqueles que dependem de uma definição ou de uma refutação imperfeitas, bem como nos que estão vinculados à diferença entre um juízo qualificado e um juízo absoluto, a equivocação se deve a pequena diferença entre os dois; com efeito, tratamos a limitação a uma coisa, aspecto, modalidade ou tempo particulares como se nada acrescentasse ao significado, e concedemos universalidade à proposição.

E do mesmo modo também no caso daqueles que pressupõem o ponto original a demonstrar, dos que apontam uma causa falsa e de todos os que tratam diversas questões como uma só: pois em todos esses a falácia consiste na pequenez da diferença, e falhamos em definir com toda a exatidão o que sejam "premissa" e "prova" pela razão anteriormente indicada.

8

Conhecendo, agora, as várias fontes de que nascem os silogismos aparentes, também conhecemos aquelas de que podem originar-se os sofismas e as refutações sofísticas. Por sofisma ou silogismo sofístico e refutação sofística entendo não apenas um silogismo ou refutação que parece ser válido mas não o é, como também aqueles que, embora sendo válidos, só em aparência são apropriados à coisa em questão. São esses os que não logram o intento de refutar e provam a ignorância do argumentador com respeito à natureza da coisa em questão, o que é tarefa própria da arte do exame. Ora, a arte do exame é um ramo da dialética, e esta pode provar uma conclusão falsa valendo-se da ignorância do que responde. As refutações sofísticas, por

outro lado, embora possam demonstrar a contraditória da sua tese, não atestam a sua ignorância, pois os sofistas conseguem enredar os próprios homens de ciência com tais argumentos.

30 É evidente que os conhecemos pelo mesmo método de investigação, pois as mesmas considerações que levam os ouvintes a pensar que os pontos requeridos para a prova foram assegurados pelas perguntas e que a conclusão foi demonstrada também convencem o próprio respondente, de modo que a falsa demonstração será levada a cabo com o auxílio de todos esses meios ou de alguns deles: pois aquilo que não foi perguntado a um homem, mas este pensa ter concedido, tê-lo-ia concedido da mesma forma se lhe fosse pergun-35 tado. Em certos casos, está claro, tão logo formulamos a pergunta omitida desmascaramos a falsidade do argumento, como, por exemplo, nos vícios de raciocínio que dependem da linguagem e do solecismo. Se, pois, as provas sofísticas da contraditória de uma tese consistem numa refutação aparente, é claro que as considerações de que dependem tanto a prova de uma conclusão falsa como uma refutação aparente devem ser iguais em número. 40 Ora, uma refutação aparente depende dos elementos implicados numa refuta-170 a ção genuína, mas a falha de qualquer desses elementos fará com que a refutação o seja apenas em aparência: por exemplo, aquela em que a conclusão não se segue do argumento (a redução a uma impossibilidade), aquela que trata duas questões como se fossem uma só, e assim depende de uma falha na premissa, a que decorre da substituição de um atributo essencial por um acidente, e (como um ramo desta última) a que está vinculada ao conse-5 qüente. Além disso, pode suceder que a conclusão se deduza apenas verbalmente, porém não em realidade: nesse caso, em vez de provar a contraditória universalmente e sob o mesmo aspecto, relação e maneira, o ilogismo pode depender de algum limite de extensão ou de uma ou outra dessas qualificações. E há, por fim, a pressuposição do ponto originário a ser provado, violando a cláusula "sem levar em conta o ponto originário". Temos aí o número de condições de que dependem as pro-10 vas falsas, pois não podem provir de outras, e todas são conseqüências das causas que apontamos.

Uma refutação sofística não é uma refutação absoluta, mas somente em relação a uma pessoa determinada; e da mesma forma no que diz respeito à prova sofística. Pois, a não ser que aquela que decorre de uma ambigüidade pressuponha que o termo ambíguo tem um só significado, e a que se 15 deve à semelhança de formas verbais pressuponha que a substância seja a única categoria, e as demais por motivos análogos a esses, não haverá nem refutações, nem provas, quer absolutas, quer relativas ao oponente; ao passo que, se pressupuserem essas coisas, serão válidas em relação ao oponente, se bem que não de maneira absoluta, pois não assentaram uma conclusão que tenha um significado só, mas apenas parece tê-lo, e isso somente aos olhos dessa pessoa particular.

9

20 Sem um conhecimento de todas as coisas que existem, não devemos tentar abarcar o número de considerações de que dependem as refutações daqueles

que são refutados. Isso, contudo, não é matéria de nenhum estudo especial, pois é possível que as ciências sejam infinitas em número, de modo que as demonstrações, evidentemente, também seriam infinitas. Ora, as refutações tanto podem ser verdadeiras como falsas, pois sempre que é possível demonstrar alguma coisa, também é possível refutar o homem que defen- 25 de a tese contraditória: por exemplo, se um homem sustentasse que a diagonal é comensurável com o lado do quadrado, poder-se-ia refutá-lo demonstrando que ela é incomensurável. Por conseguinte, a fim de esgotar todas as refutações possíveis teremos de possuir o conhecimento científico de todas as coisas. Com efeito, algumas refutações dependem dos princípios que vigoram na geometria e das conclusões que se seguem desses princípios, outras dos princípios da medicina e outras dos de 30 outras ciências. Aliás, as falsas refutações também são em número infinito, pois em cada arte existe a prova falsa: por exemplo, na geometria existe a falsa prova geométrica, na medicina a falsa prova médica, e assim por diante. Pela expressão "em cada arte" quero dizer: "de acordo com os princípios dela". É evidente, pois, que não precisamos dominar os tópicos ou lugares de todas as refutações possíveis, mas 35 só aqueles que estão vinculados à *dialética*, pois esses são comuns a toda arte ou faculdade. E, no que toca à refutação que se efetua de acordo com uma ou outra das ciências particulares, compete ao homem que cultiva essa ciência particular julgar se ela é apenas aparente sem ser real, e, no caso de ser real, qual é o seu fundamento; ao passo que aos dialéticos cabe examinar a refutação que procede dos primeiros princípios comuns que não caem no campo de nenhum estudo especial. Porque, se conhecemos os fundamentos das provas aceitas no tocante a 40 um tema qualquer, conhecemos também os das refutações relativas a esse tema, já que a refutação é uma prova 170 b da contraditória de uma tese dada, de modo que uma ou duas provas da contraditória constituem uma refutação. Conhecemos, pois, o número de considerações de que dependem todos os argumentos dessa espécie, e, conhecendo estas, conhecemos também as suas soluções, pois as objeções que a 5 elas se fazem são as soluções. Conhecemos também o número das considerações de que dependem aquelas refutações que são meramente aparentes — aparentes, isto é, não para todos, mas só para homens de um certo feitio mental, pois seria um trabalho sem fim examinar quais e quantas são as considerações que fazem com que elas sejam aparentes para a multidão. É claro, portanto, que compete ao dialético ser capaz de captar as várias maneiras pelas quais, com base nos primeiros princípios comuns, se cons- 10 trói uma refutação real ou aparente, isto é, uma refutação dialética, ou aparentemente dialética, ou passível de exame.

10

Não é uma verdadeira distinção entre argumentos aquela que fazem algumas pessoas ao dizer que alguns argumentos se dirigem contra a expressão e outros contra o pensamento expresso, pois é absurdo supor que al- 15 guns argumentos tenham em mira a expressão e outros o pensamento, e que eles não sejam os mesmos. Que é, com efeito, não dirigir um argumento con-

tra o pensamento; senão o que acontece sempre que um homem, ao usar a expressão, sabe que não a está empregando, em sua pergunta, no mesmo sentido em que a pessoa interrogada a concedeu? E isso é o mesmo que dirigir o argumento contra a expressão. Por outro lado, ele se dirige contra o pensamento sempre que se usa a expressão no mesmo sentido que o oponente tinha em vista quando o concedeu. Ora, se ao usar uma palavra 20 que tem mais de um significado, tanto o inquiridor como o inquirido supuserem que ela tem um só — como, por exemplo, pode suceder que "Ser" e "Um" tenham vários significados, e no entanto o inquirido responda e o inquiridor formule as suas perguntas na suposição de que essas palavras sejam unívocas, e o argumento que se trata de demonstrar é que "todas as coisas são uma só" —, quem dirá que uma tal discussão se dirige mais contra a 25 expressão do que contra o pensamento do inquirido? Se, por outro lado, um deles pensa que a expressão tem vários significados, é evidente que a discussão não se dirigirá contra o pensamento. Sendo, pois, estes os significados das frases de que estamos tratando, é evidente que elas não podem designar duas classes distintas de argumento. Porque, em primeiro lugar, é possível que qualquer argumento dessa espécie que comporta mais de um significado se dirija contra a expressão e contra o pensamento; e, em segundo lugar, isso é possível de todo e qualquer argumento: porque o fato de dirigir-se contra o pensamento não reside na natureza do argumento, mas na atitude especial do 30 inquirido para com os pontos que ele próprio concede. Por outro lado, todos eles podem dirigir-se contra a expressão, porque "dirigir-se contra a expressão" significa, de acordo com essa doutrina, "não se dirigir contra o pensamento". Com efeito, se nem todos se aplicam à expressão ou ao pensamento, haverá uma terceira classe de argumentos que não se aplicarão nem a um, nem à outra. Mas dizem que a classificação é exaustiva e os dividem nos que se aplicam à expressão e nos que se aplicam ao pensamento, e outra classe (dizem eles) não 35 existe. Em realidade, porém, os que dependem da simples expressão constituem apenas um ramo daqueles silogismos que dependem de uma multiplicidade de sentidos. Pois não se chegou a fazer a afirmação absurda de que a frase "dependente da simples expressão" se aplica a todos os argumentos vinculados à linguagem, quando alguns destes são vícios de raciocínio não porque o respondente assuma uma atitude particular para com eles, mas porque o próprio argumento requer a formulação de uma pergunta que com- 40 porta mais de um significado?

É, também, completamente absurdo 171a discutir a refutação sem ter primeiro discutido a prova. Porquanto a refutação é uma prova, e assim devemos discutir esta última antes de descrever a falsa refutação, já que uma refutação dessa espécie nada mais é do que a prova aparente da contraditória de 5 uma tese. E assim, a razão da falsidade estará ou na prova, ou na contradição (pois é necessário considerar também esta última); e por vezes está em ambas, se a refutação é simplesmente aparente. No argumento "*do silencioso* é possível falar" ela está na contradição, e não na prova; no argumento de que se pode dar o que não se possui, está em ambas; no de que a poesia de 10 Homero é uma figura por ser um "ciclo", está na prova. O argumento que não falha a nenhum desses respeitos é uma verdadeira demonstração.

Mas, para voltarmos ao ponto de

que partiu a nossa digressão[10]: os raciocínios matemáticos se dirigem ou não se dirigem contra o pensamento? E, se alguém pensa que "triângulo" é uma palavra que comporta vários significados e a concedeu em algum sentido diferente do da figura que, segundo se demonstrou, contém dois
15 ângulos retos, o inquiridor dirigiu neste caso o seu argumento contra o pensamento do outro ou não?

Além disso, se a expressão tem vários significados, mas o respondente não compreende nem imagina que assim seja, como negar que o inquiridor tenha dirigido aqui o seu argumento contra o pensamento daquele? Ou de que outra maneira deveria ele formular sua pergunta supondo-se que a pergunta seja "do silencioso é ou não possível falar?" a não ser sugerindo
20 uma distinção como segue: "a resposta é 'não' num sentido e 'sim' em outro"? Se, pois, alguém respondesse que isso não é possível em sentido algum e o outro replicasse que sim, o seu argumento não se dirigiria contra o pensamento do inquirido? E contudo, supõe-se que esse argumento seja um daqueles que se dirigem contra a expressão. Não existe, pois, nenhuma classe especial de argumentos que se dirijam contra o pensamento. Alguns argumentos, em verdade, se dirigem contra a expressão; mas esses argu-
25 mentos não constituem sequer todas as refutações aparentes, para não falar em constituírem todas as refutações, pois também há refutações aparentes que não dependem da linguagem, como, por exemplo, as que têm que ver com o acidente e outras.

Se, no entanto, alguém sustentar que é necessário fazer a distinção, e disser: "por 'do silencioso é possível falar' entendo num sentido isto e noutro sentido aquilo", evidentemente sustentar *isto* é, em primeiro lugar, absurdo (pois 30 às vezes o inquiridor não vê a ambigüidade da sua própria pergunta e positivamente não pode fazer uma distinção cuja existência ignora); e, em segundo lugar, que outra coisa é um argumento *didático* senão isso mesmo? Pois ele torna manifesta a verdadeira natureza do caso a alguém que jamais considerou e que não sabe nem concebe que haja ou seja possível um segundo significado. E que impede que a mesma nos aconteça também a nós em casos nos quais não existe um duplo significado? "São iguais as unidades das díades e as do quatro? Observe-se que as díades 35 estão contidas no quatro em um sentido desta maneira e em outro sentido daquela." Ou então: "o conhecimento dos contrários é ou não é um só? Observe-se que alguns contrários são conhecidos, enquanto outros não o são". E assim o homem que afirma tal coisa parece desconhecer a diferença entre o argumento didático e o dialé- 171 b tico, e ignorar que quem usa a argumentação didática não deve fazer perguntas, mas esclarecer ele mesmo as questões, enquanto o outro deve limitar-se a fazer perguntas.

[10] 170 b 40. (N. de W.A.P.)

11

Além disso, exigir um "sim" ou um "não" como resposta é tarefa de quem procede à crítica, e não do que expõe
5 alguma coisa. Porque a arte da crítica é um ramo da dialética e se dirige não ao homem que conhece, mas ao ignorante que presume conhecer. É, pois, um dialético aquele que considera os

princípios comuns em sua aplicação ao assunto particular em debate, enquanto o que só faz isso em aparência é um sofista.

Falemos agora do raciocínio erístico ou sofístico: (1) é ele um raciocínio apenas aparente, sobre temas em que o raciocínio dialético é o método adequado de crítica mesmo quando a conclusão do primeiro é verdadeira, pois o 10 outro nos ilude no tocante à causa; e também (2) há os paralogismos que não se conformam à linha de investigação própria do tema particular, embora se pense geralmente que estão de acordo com a arte em questão. Os falsos desenhos de figuras geométricas, por exemplo, não são sofísticos (pois os erros que deles resultam são conformes ao tema próprio da arte), como tampouco o é qualquer diagrama falso que se possa apresentar em prova de uma verdade — demos como exemplo a figura de Hipócrates sobre a quadra- 15 tura do círculo por meio das lúnulas. Mas o método de quadratura do círculo proposto por Brison, mesmo que com ele se consiga reduzir o círculo a um quadrado, nem por isso deixa de ser sofístico, porque não está conforme ao assunto em questão. De forma que todo raciocínio que o seja apenas em aparência a respeito dessas coisas é um argumento erístico, e todo raciocínio que apenas parece conformar-se ao assunto em questão, ainda que seja um 20 raciocínio autêntico, é um argumento da mesma espécie, pois não faz mais do que aparentar que se conforma ao tema tratado, e por isso é enganoso e desleal. Pois, assim como a deslealdade numa corrida é uma forma definida de transgressão e uma espécie de luta desleal, também a arte do raciocínio sofístico é uma luta desleal na discussão, porquanto, no primeiro caso, os que estão decididos a ganhar a *todo custo* não recuam diante de expediente algum, e o mesmo fazem no segundo caso os raciocinadores erísticos. Aqueles, pois, que agem desse modo com o fim único de conquistar a vitória são geralmente considerados como erísticos e rixentos, 25 enquanto os que têm em mira ganhar renome e enriquecer com isso são sofistas. Pois a arte do sofista é, como dissemos[11], uma espécie de arte de fazer dinheiro graças a uma sabedoria aparente, e assim os sofistas tendem para as demonstrações aparentes; e tanto os pendenciadores como os sofistas empregam os mesmos argumentos, 30 se bem que por diferentes motivos, de sorte que o mesmo argumento será sofístico e erístico, porém não sob o mesmo ponto de vista. Se o motivo que o inspira é a aparência da vitória, será erístico; se tem em vista a aparência de sabedoria, será sofístico: pois a arte do sofista é uma certa aparência de sabedoria sem a realidade. O argumento 35 erístico guarda para com o argumento dialético mais ou menos a mesma relação que a do delineador de falsas figuras geométricas para com o geômetra, pois raciocina em falso a partir dos mesmos princípios de que se utiliza o dialético, assim como o que traça figuras falsas engana o geômetra. Mas, ao passo que este último não raciocina eristicamente porque baseia as suas falsas figuras sobre os princípios e 172 a conclusões da própria arte da geometria, o argumento subordinado aos princípios da dialética será, no entanto, claramente erístico em outras matérias. Assim, por exemplo, embora a quadratura do círculo por meio das lúnulas não seja erística, a solução dada por Brison é erística, e o primeiro argumento não se pode aplicar a matéria alguma que não seja a geometria, porque procede de princípios que são 5

[11] 165 a 22. (N. de W.A.P.)

peculiares a esta ciência, mas o segundo pode ser adaptado de modo a se tornar um argumento contra todos aqueles que ignoram o que é e o que não é possível em cada contexto particular, pois é aplicável a todos. E há também o método de quadratura do círculo proposto por Antifon. Ou, se alguém negasse que convém dar um passeio depois de jantar, por causa do argumento de Zenon (de que o movimento é impossível), não seria esse um argumento apropriado a um médico, já que o de Zenon é de aplicabilidade geral.

10 Se, pois, a relação do argumento erístico para com o dialético fosse exatamente igual ao do traçador de falsas figuras para com o geômetra, não poderia existir argumento erístico sobre os temas supramencionados. Mas a verdade é que o argumento dialético não se ocupa com nenhuma espécie definida de ser, não demonstra coisa alguma em particular, e nem sequer é um argumento da espécie daqueles que encontramos na filosofia geral do ser. Porque todos os seres não estão contidos numa só espécie, nem, se estivessem, poderiam estar submeti-

15 dos aos mesmos princípios. E assim, nenhum arte que seja um método de demonstrar a natureza do que quer que seja procede por via de inquirição, pois não permite que o outro escolha a que mais lhe agradar das duas alternativas propostas numa pergunta, visto não ser possível que ambas forneçam uma prova. A dialética, ao contrário, procede por meio de perguntas, ao passo que, se tivesse por fim demonstrar coisas, se absteria de fazê-las, senão a respeito de tudo, pelo menos a respeito dos primeiros princípios e dos princípios especiais que regem o tema particular em debate. Porque, se o oponente

20 se recusa a conceder estes, já não haverá bases para argumentar contra a objeção.

A dialética também é, ao mesmo tempo, uma modalidade de crítica, pois tampouco a arte da crítica é da mesma natureza que a geometria, mas algo que um homem pode possuir mesmo sem ter nenhum conhecimento científico. Pois mesmo ao homem sem conhecimento é possível criticar um outro que careça como ele de conhecimento, se este último lhe conceder pontos que se baseiem, não na coisa que ele conhece, nem nos princípios espe- 25 ciais da matéria em discussão, mas em toda aquela série de conseqüências decorrentes do assunto que um homem pode em verdade conhecer, mesmo ignorando a teoria do mesmo, mas que, se ele o ignora, terá forçosamente de ignorar também a teoria. Assim, pois, a arte da crítica não consiste no conhecimento de qualquer matéria definida. Por essa mesma razão, ela trata de todas as coisas, pois toda "teoria" do que quer que seja também emprega certos princípios comuns. Por isso 30 todo mundo, inclusive os próprios amadores, utiliza de certo modo a dialética e a arte da crítica, pois todos intentam até certo ponto, ainda que de modo grosseiro, submeter à prova aqueles que se dizem conhecedores de alguma matéria. O que lhes vale aqui são os princípios gerais, pois os conhecem por si mesmos tanto quanto o cientista, ainda que, pela sua maneira de expressar-se, pareça a este que se desviam totalmente deles.

Todos, pois, praticam a refutação, pois empreendem, como amadores, a mesma tarefa de que se ocupa profis- 35 sionalmente o dialético; e é dialético aquele que examina as questões com o auxílio de uma teoria do raciocínio. Ora, existem muitos princípios idênticos que são verdadeiros de todas as coisas, porém, não são de tal espécie que constituam uma natureza particular — uma natureza particular de ser,

entenda-se —, mas se assemelham aos termos negativos, enquanto outros princípios não são desta classe, mas se limitam a campos especificamente determinados; e assim, é possível proceder à crítica de qualquer coisa a partir 172 b desses princípios gerais, e também que haja uma arte definida de proceder a tal crítica — uma arte que, além do mais, não é da mesma espécie que as artes demonstrativas. Eis aí por que o raciocinador sofístico não está, sob todos os aspectos, na mesma posição que o traçador de falsas figuras geométricas, pois aquele não tende a raciocinar em falso partindo de uma classe definida de princípios, mas de toda e qualquer classe.

São estes, pois, os tipos de refutações sofísticas, e é fácil perceber que compete ao dialético estudá-los e ser capaz de aplicá-los, já que todo esse estudo está compreendido na investigação das premissas. 5

12

Acabamos de tratar das refutações aparentes. Quanto a mostrar que o 10 oponente está cometendo um erro de raciocínio ou deduzir conseqüências paradoxais do seu argumento — pois esta é a segunda meta do sofista —, isso se consegue, em primeiro lugar, por uma certa maneira de inquirir e através da própria pergunta. Porque formulá-la sem referência a qualquer tema definido é um bom engodo para lograr tais fins, já que as pessoas tendem mais a cair em erro quando falam em termos gerais, e falam em termos 15 gerais quando não têm diante de si nenhum tema definido. Além disso, a formulação de diversas perguntas, mesmo quando a posição que se ataca é perfeitamente definida, e a estipulação de que ele dirá apenas o que pensa ensejam abundantes oportunidades de arrastá-lo ao paradoxo ou ao ilogismo, e também, quer ele responda "sim", quer "não" a qualquer dessas perguntas, de levá-lo a emitir juízos que estamos bem preparados para atacar. Hoje 20 em dia, porém, não é tão fácil apanhar os homens em tais armadilhas como outrora, pois replicam com a pergunta: "que tem isto que ver com a questão original?" Outra regra elementar para induzir a um erro de raciocínio ou a um paradoxo é nunca apresentar diretamente uma questão controversa, mas fingir que se pergunta por desejo de aprender, pois o processo de investigação assim iniciado oferece campo a um ataque.

Um método especialmente apropriado de expor um erro de raciocínio é a regra sofística que consiste em induzir o oponente a fazer o tipo de afirmações contra o qual se está bem provido de argumentos: isto se pode fazer de maneira tanto própria como imprópria, segundo mostramos anteriormente[12]. 25

Ou então, para provocar uma afirmação paradoxal, procure-se saber a que escola de filósofos pertence o homem com quem se está discutindo para depois inquiri-lo sobre algum 30 ponto em que a doutrina de tal escola é paradoxal aos olhos da maioria; pois em toda escola há algum ponto dessa espécie. Em tais assuntos, é uma regra elementar possuir, no nosso repertório de proposições, uma coleção das "teses" especiais das várias escolas. A solução mais apropriada, também neste caso, é mostrar que o paradoxo não resulta do argumento: pois é isso o 35

[12] *Tópicos*, Livro II, cap. 5. (N. de W.A.P.)

que o oponente sempre tem em vista.

Devemos, além disso, argumentar partindo dos desejos das pessoas e das opiniões que professam. Pois elas não desejam as mesmas coisas que afirmam desejar: dizem o que melhor soa, mas desejam o que parece promover os seus interesses. Por exemplo, dizem que um homem deveria preferir uma morte digna a uma vida de prazeres e 173 a viver pobre, mas honesto, e não no meio de riquezas que o desonrem; mas desejam o oposto disso. Portanto, o homem que fala de acordo com os seus desejos deve ser levado a declarar as opiniões professadas pela maioria, enquanto o que fala de acordo com estas deve ser levado a admitir os desejos 5 que a maioria costuma esconder; pois, num caso como no outro, eles cairão inevitavelmente em paradoxo, quer contradizendo as opiniões professadas pelos homens, quer as suas opiniões secretas.

A mais ampla coleção de tópicos ou lugares para induzir os homens a fazerem afirmações paradoxais é a que se relaciona com os padrões da natureza e da lei: pois é assim que Cálicles é levado a argumentar no *Górgias*[13], e é essa a conclusão que todos os antigos supunham lógica: pois a natureza e a 10 lei (diziam eles) são opostas, e a justiça é uma bela coisa pelos padrões do direito, mas não pelos da natureza. Por conseguinte, diziam eles, o homem cujo juízo se conforma aos padrões da natureza deve ser enfrentado pelos padrões da lei, enquanto o homem que concorda com a lei deve ser levado a admitir os fatos da natureza: pois tanto num caso como no outro se pode ser arrastado a fazer afirmações paradoxais. Segundo o ponto de vista deles, 15 o padrão da natureza era o verdadeiro, ao passo que o da lei era a opinião sustentada pela maioria. É evidente, pois, que também eles ou tentavam refutar o oponente, ou levá-lo a fazer afirmações paradoxais, exatamente como fazem os homens de nossos dias.

Algumas questões são formuladas de tal maneira que tanto num caso 20 como no outro a resposta é paradoxal. Por exemplo: "devemos obedecer ao homem sábio ou a nosso pai?", e: "devemos fazer o que é conveniente ou o que é justo?", ou ainda: "é preferível sofrer ou cometer uma injustiça?" Em tais casos, deve-se levar as pessoas a emitir pontos de vista opostos aos da maioria e aos dos filósofos: se alguém fala como um hábil raciocinador, faça-se com que se oponha à maioria; e, se fala como a maioria, faça-se com que contradiga os raciocinadores. Porque alguns dizem que o homem feliz é 25 necessariamente justo, enquanto, no ponto de vista da maioria, é um paradoxo negar que um rei seja feliz. Induzir um homem a enunciar paradoxos desta espécie é o mesmo que fazer com que ele se oponha aos padrões da natureza e da lei: pois a lei representa a opinião da maioria, enquanto os filósofos falam de acordo com os padrões da 30 natureza e da verdade.

[13] 482. (N. de W.A.P.)

13

São estes, pois, os tópicos por meio dos quais podemos conseguir paradoxos. Quanto a levar um homem a tartamudear, já explicamos o que entendemos por "tartamudear". Esse é o objetivo que têm em vista *todos os* argumentos do seguinte tipo: Se é a mesma coisa enunciar um nome ou

enunciar a sua definição, o "dobro" e o "dobro da metade" são a mesma coisa; se, pois, o "dobro" é o "dobro da metade", ele será o "dobro da metade da metade". E, se em lugar de "dobro" dissermos novamente "dobro da metade", a mesma expressão se repetirá três vezes: "dobro da metade da metade da metade". Outro caso: "o desejo é desejo de prazer, não é verdade?" Mas o desejo é o apetite do prazer; logo, o "desejo" é o "apetite do prazer do prazer".

Todos os argumentos desta espécie ocorrem ao tratar-se (1) de quaisquer termos relativos que não só tenham gêneros relativos mas sejam eles próprios relativos e enunciados em relação a uma só e a mesma coisa, como, por exemplo, o apetite é apetite de alguma coisa, assim como o desejo é desejo de alguma coisa e o dobro é o dobro de alguma coisa, a saber: o dobro da metade; e também (2) ao tratar de quaisquer termos que, embora não sejam de modo algum relativos, têm as suas substâncias, isto é, as coisas de que eles são estados, afecções ou o que quer que seja, indicadas na sua definição, predicando-se eles dessas coisas. Assim, por exemplo, "ímpar" é "um número que contém um termo intermediário"; mas existe um "número ímpar": por conseguinte existe um "número número-que-contém-um-termo-intermediário". E também, se a forma arrebitada é uma concavidade do nariz e existe um nariz arrebitado, então existe um "nariz nariz-côncavo".

Às vezes parece que se produz esse resultado sem que ele seja na verdade produzido, porque não se acrescenta a pergunta sobre se a expressão "dobro" tem ou não tem algum significado por si mesma, e, em caso afirmativo, se tem o mesmo significado ou um significado diferente, mas vai-se imediatamente à conclusão. Como, porém, a palavra é a mesma, parece que possui também o mesmo significado.

14

Já dissemos antes[14] que espécie de coisa é o "solecismo". Pode-se cometê-lo e não cometê-lo, embora pareça que sim, e também cometê-lo, embora pareça que não. Suponhamos que, como dizia Protágoras, *μῆνις* (cólera) e *πήληξ* (capacete) sejam masculinos: segundo ele, o homem que chama a cólera de "destruidora" (*οὐλομένην*) comete um solecismo, embora não pareça fazê-lo aos olhos de outras pessoas, enquanto quem a chama de "destruidor" (*οὐλόμενον*) não comete nenhum solecismo, embora pareça fazê-lo. É, pois, evidente que qualquer um poderia produzir esse efeito por meio de um simples artifício; e por esta razão muitos argumentos parecem conduzir a um solecismo sem que realmente o façam, como sucede no caso das refutações.

Quase todos os solecismos dependem da palavra "isto" (*τόδε*) e dos casos em que a inflexão não denota um nome masculino nem feminino, e sim neutro. Porquanto "ele" (*ουτος*) significa um masculino, e "ela" (*αὕτη*) um feminino; mas "isto" (*τοῦτο*), embora signifique por si um neutro, muitas vezes também pode significar um dos outros dois gêneros. Por exemplo: "que é isto?" "é Calíope"; "é um lenho"; "é Corisco". Ora, no masculino e no feminino todas as inflexões são diferentes, ao passo que no neutro algumas são diferentes e outras iguais.

[14] 165 b 20. (N. de W.A.P.)

Muitas vezes, pois, quando se concedeu "isto" (τοῦτο), as pessoas raciocinam como se se tivesse dito o acusativo masculino "o" (τοῦτον); e da mesma forma quando substituem uma inflexão por outra. O erro se produz porque "isto" (τοῦτο) é uma forma comum a várias inflexões; porque "isto" significa às vezes "ele" (οὗτος) e outras vezes o acusativo "o" (τοῦτον). Deve significar essas coisas alternativamente: quando combinado com "é" (ἔστι) deve ser "ele", mas quando combinado com "ser" deve ser "o": por exemplo: "Corisco (Κόρισκος) é", mas "ser Corisco" (Κόρισκον). Sucede da mesma forma no caso dos nomes femininos e no dos chamados "objetos de uso" que têm designações masculinas ou femininas. Porque somente os nomes que terminam em -λο ou -λν têm designações próprias de um objeto de uso, como ξύλον (tora) ou σχοίνιον (corda); os que não têm essas desinências possuem as de um objeto masculino ou feminino, embora alguns deles se apliquem a objetos de uso, como ἀσκός (odre), que é um nome masculino, e κλίνη (cama), que é feminino. Eis aí por que em casos desta espécie também haverá uma diferença semelhante entre uma construção com "é" (ἔστι) ou com "ser" (τὸ εἶναι). Acresce que o solecismo se assemelha de certa maneira àquelas refutações que se diz dependerem do emprego de expressões semelhantes para designar coisas dessemelhantes, pois, assim como em alguns casos nos deparamos com um solecismo material, em outros se trata de um solecismo verbal: com efeito, "homem" é ao mesmo tempo um "material" de expressão e uma "palavra"; e o mesmo sucede com "branco".

É evidente, pois, que no tocante aos solecismos devemos procurar construir os nossos argumentos com base nas inflexões mencionadas acima.

São estes, portanto, os tipos de argumentos contenciosos e as subdivisões desses tipos, e os métodos de conduzi-los são os que descrevemos acima. Mas é de grande importância que os materiais com que se formula a questão estejam arranjados de certa maneira com vistas no encobrimento, como é o caso da dialética. E assim, depois do que acabamos de dizer, este é o tema a ser discutido em primeiro lugar.

15

Tendo-se, pois, em mira a refutação, um expediente é prolongar a argumentação, pois é difícil atender ao mesmo tempo a muitas coisas; e para esse fim devem ser empregadas as regras elementares que estabelecemos anteriormente[15]. Outro recurso é o expediente contrário, isto é, a rapidez, pois quando as pessoas são deixadas para trás olham menos para a frente. Há, além disso, a ira e o espírito de contenda, pois os que perdem a calma são menos capazes de vigiar o que dizem. Regras elementares para provocar a ira são simular o propósito de agir com deslealdade e mostrar uma total falta de vergonha. Há, além disso, a formulação alternada das perguntas, quer se tenha mais de um argumento conduzindo à mesma conclusão, quer se tenham argumentos para demonstrar tanto uma coisa como o seu contrário: pois o resultado disso é que o oponente deve manter-se em guarda ao mesmo tempo contra mais de uma linha ou contra linhas contrárias de argumenta-

[15] 155 b 26 - 157 a 5. (N. de W.A.P.)

ção. De um modo geral, todos os métodos de encobrimento descritos acima[16] são também úteis para os fins da argumentação erística, pois o objetivo do primeiro é evitar a detecção, e o da segunda é enganar.

30 A fim de prevenir os golpes daqueles que se recusam a conceder tudo que lhes pareça corroborar o nosso argumento, devemos formular a pergunta negativamente, como se desejássemos a resposta contrária, ou, pelo menos, como se nossa inquirição fosse imparcial, pois as pessoas são menos refratárias quando não sabem bem o que o outro pretende assegurar. E do mesmo modo, quando se trata de particulares e o adversário concede o caso individual, uma vez realizada a indução, 35 convém amiúde que não se enuncie a questão sob a sua forma universal, mas tê-la como assentada e fazer uso dela, pois às vezes o próprio oponente supõe tê-la concedido e o mesmo pensam os ouvintes, porque se lembram da indução e presumem que as perguntas não tenham sido feitas em vão. Nos casos em que não existe nenhum termo para designar o universal, devemos não obstante utilizar a semelhança dos particulares para nosso propósito, pois que a semelhança passa muitas vezes despercebida. E também, a fim de garantir 40 a nossa premissa, devemos incluí-la na mesma pergunta lado a lado com a sua 174 contrária. Por exemplo, se for necessário obter a concessão de que "um homem deve obedecer a seu pai em tudo", pergunte-se: "deve um homem obedecer a seus pais em tudo ou desobedecer-lhes em tudo?"; e, para assegurar que "um número multiplicado por um número grande é um número grande", pergunte-se: "devemos concordar em que é um número grande ou um número pequeno?" Porque, vendo-se assim forçado a escolher, o outro se sentirá mais inclinado a pensar que seja um número grande. Com efeito, a 5 justaposição dos contrários faz com que as coisas pareçam grandes aos olhos dos homens, tanto relativa como absolutamente, e também piores ou melhores.

Muitas vezes, uma forte aparência de refutação é produzida pelo mais sofístico de todos os truques desleais usados pelos inquiridores; e é quando, sem ter provado coisa alguma, em vez de dar à sua proposição final a forma de uma pergunta, apresentam-na como 10 uma conclusão, como se tivessem provado que "tal e tal coisa não é verdadeira".

Outro estratagema dos sofistas, quando a tese é um paradoxo, consiste em propor de começo algum ponto de vista geralmente aceito e exigir que o oponente responda o que pensa a esse respeito, dando à sua pergunta a forma: "Pensas tu que. . . ?" Porque, 15 se essa pergunta for tomada como uma das premissas do argumento, o resultado inevitável será ou uma refutação, ou um paradoxo: se o outro concede o ponto de vista, uma refutação; se recusa concedê-lo e mesmo admitir que seja uma opinião aceita, um paradoxo; se recusa concedê-lo, mas admite que é uma opinião aceita, resulta algo muito semelhante a uma refutação.

Além disso, assim como nos discursos retóricos, também naqueles que visam à refutação devem-se examinar 20 as discrepâncias da posição do oponente quer com suas próprias afirmações, quer com os pontos de vista daqueles cujos atos e palavras ele admite como retos e justos, e também daquelas pessoas que se supõe geralmente tenham esse tipo de caráter, ou se assemelham a estas, quer com os da maioria ou da totalidade dos homens.

[16] 155 b 26 - 157 a 5. (N. de W.A.P.)

E também, exatamente como os inquiridos, quando estão para ser refutados, fazem uma distinção de última hora, os inquiridores devem recorrer a esse expediente de quando em quando para rebater objeções, fazendo ver, na hipótese de que a objeção seja válida contra um dos sentidos das palavras, porém não contra o outro, que eles a tomaram neste último sentido, como faz Cleofonte no *Mandróbulo*. Deve-se também desviá-los do seu argumento e cortar-lhes as outras linhas de ataque, enquanto o que responde, se pressente tal coisa, deve tomar a palavra primeiro e formular a sua objeção. Às vezes convirá também atacar posições outras que não a declarada, dando a entender que não se podem encontrar linhas de ataque contra esta, como fez Licofron quando se lhe ordenou que entoasse um elogio ao som da lira. Para rebater os que reclamam: "contra que diriges o teu ataque?", já que geralmente se pensa que um homem tem o dever de declarar o objeto da questão, enquanto, por outro lado, certas maneiras de expressá-lo facilitam por demais a defesa, diremos que nosso objetivo é unicamente o resultado geral das refutações, isto é, a contradição da tese do oponente, ou seja: negar o que ele afirmou ou afirmar o que ele negou. Não diremos que estamos tentando demonstrar que o conhecimento dos contrários é ou não é o mesmo. Não se deve postular a conclusão em forma de premissa, e há algumas conclusões que nem sequer se devem apresentar como questões, mas tomá-las e usá-las como se tivessem sido concedidas.

16

Temos tratado até agora das origens das questões e dos métodos de inquirir nas disputas erísticas. A seguir compete-nos falar da maneira de responder, de como se devem realizar as soluções, do que as requer e da utilidade que têm os argumentos desta espécie.

Sua utilidade para a filosofia é dupla. Em primeiro lugar, como em sua maior parte dependem da expressão, nos capacitam para compreender *melhor* em quantos sentidos se usa um termo qualquer e que espécies de semelhanças ou de diferenças há entre as coisas e os seus nomes. Em segundo lugar, são úteis para as nossas investigações pessoais, porque o homem que é facilmente induzido por um outro a cometer um erro de raciocínio sem dar conta disso pode muito bem ser vítima de seus próprios paralogismos em muitas ocasiões. E, finalmente, também contribuem para elevar a nossa reputação, a saber: a reputação de estar bem adestrado em todos os assuntos e de não ser inexperiente em coisa alguma: porque, se o que toma parte numa argumentação se volta contra ela sem poder indicar de maneira definida os seus pontos fracos, cria a suspeita de que o seu mau humor não se deve ao interesse pela verdade, e sim à inexperiência.

Os que respondem podem ver claramente como enfrentar argumentos desta espécie, se estava certa nossa anterior exposição das fontes de onde provêm os vícios de raciocínio e se foram adequadas as distinções que fizemos entre as formas de deslealdade no formular as perguntas. Mas não é a mesma coisa apanhar um argumento nas mãos, examiná-lo e depois apontar as suas falhas, e ser capaz de enfrentá-lo prontamente quando estamos sendo submetidos a uma inquirição; pois

muitas vezes não reconhecemos aquilo que sabemos ao encontrá-lo num contexto diferente. Por outro lado, assim como em outras coisas a rapidez é fruto do treinamento, o mesmo sucede 25 na argumentação, de modo que, se não tivermos prática, mesmo que vejamos um ponto com clareza, muitas vezes chegamos atrasados com nossa resposta. E outras vezes sucede o mesmo que com as figuras geométricas, quando as podemos analisar, porém não tornar a construí-las: nas refutações, embora saibamos como foi alinhavado o argu- 30 mento, nos embaraçamos quando se trata de resolvê-lo em suas partes.

17

Em primeiro lugar, pois, assim como dizemos que às vezes é preferível provar as coisas com plausibilidade a fazê-lo com verdade, também às vezes devemos dar solução aos argumentos de acordo com a opinião geral e não de acordo com a verdade. Pois é uma regra a ser observada, sempre que enfrentamos pessoas amigas de sofismar, tratá-las não como se estivessem refutando mas como se apenas parecessem refutar: pois dizemos que elas 35 não provam realmente a sua tese, de modo que nosso objeto, ao corrigi-las, deve ser o de dissipar essa aparência. Com efeito, se a refutação é uma contradição inequívoca a que se chega partindo de determinados pontos de vista, talvez não haja necessidade de fazer distinções contra a ambigüidade e a anfibologia, já que estas não demonstram nada. O único motivo 40 para fazer novas distinções é quando a conclusão alcançada se assemelha a uma refutação. Aquilo, pois, de que nos devemos acautelar não é de ser refutados, mas de parecer que o somos, 175 b porque, naturalmente, as perguntas anfibológicas, as que giram em torno de uma ambigüidade, e todos os outros ardis da mesma espécie podem mascarar até uma refutação genuína e deixam na incerteza a questão de quem foi refutado e quem não o foi. Com efeito, visto que no fim, quando se chegou à conclusão, temos o direito de dizer que a única negação dirigida con- 5 tra a nossa tese é ambígua, por maior que tenha sido a precisão com que ele aplicou o seu argumento ao mesmo ponto que nós mesmos, não fica claro qual dos dois foi refutado, pois não se sabe se, no momento, ele está dizendo a verdade. Se, por outro lado, tivéssemos feito uma distinção e o tivéssemos inquirido sobre o termo ambíguo ou a anfibologia, não haveria incerteza quanto à refutação. E também se teria alcançado o que é por vezes o objetivo dos argumentadores sofísticos, embora menos hoje em dia do que outrora, a saber, que o inqui- 10 rido responda "sim" ou "não"; mas presentemente as formas impróprias que os inquiridores dão às perguntas obrigam o interrogado a acrescentar alguma coisa à sua resposta para corrigir os defeitos da proposição tal como é formulada: porque, se o inquiridor faz as distinções adequadas ao caso, o outro será forçado a responder "sim" ou "não".

Se alguém supuser que um argu- 15 mento que gira em torno de *uma ambigüidade* é uma refutação, o respondente não poderá escapar de ser refutado em certo sentido: pois, em se tratando de objetos visíveis, é-se obrigado a negar o termo que se afirmou e a afirmar o que se negou. O remédio que alguns sugerem para isso é completamente ineficaz. Dizem eles, não

que Corisco é ao mesmo tempo músico
20 e não-músico, mas que *este* Corisco é músico e *este* Corisco não o é. Mas esta resposta não serve, pois dizer: "*este* Corisco não é músico", ou "é músico", e "*este* Corisco" é tal ou tal é usar a mesma expressão, a qual ele está afirmando e negando ao mesmo tempo. "Mas talvez não signifiquem a mesma coisa." Bem, tampouco significava a mesma coisa o simples nome usado no início: onde está, pois, a diferença? Se, por outro lado, ele designar
25 uma pessoa pelo simples título "Corisco" e à outra acrescentar o determinativo "um" ou "este", cometerá um absurdo, pois tal partícula não é mais aplicável a um deles do que ao outro, e a qualquer dos dois que a acrescente não faz diferença alguma.

Apesar disso, se um homem não distingue os sentidos de uma anfibologia não fica claro se ele foi ou não foi refu-
30 tado, e, como nas argumentações se tem o direito de distinguir, é evidente que conceder simplesmente a coisa perguntada sem fazer distinção alguma é um erro, de modo que, senão o próprio homem, pelo menos o seu argumento parece ter sido refutado. Muitas vezes, porém, sucede que, embora percebam a anfibologia, as pessoas hesitam em fazer distinções devido ao grande número daqueles que propõem
35 questões dessa espécie, receando que *os tomem* por eternos obstrucionistas: e assim, embora nunca tenham imaginado que o objeto do argumento fosse esse, amiúde se encontram frente a frente com um paradoxo. Portanto como se concede o direito de fazer distinções, não se deve hesitar, como dissemos atrás[17].

Se ninguém jamais tivesse unido
40 duas questões numa só, não existiria tampouco o sofisma vinculado à ambigüidade e à anfibologia, mas uma refutação genuína ou a ausência de refutação. Pois qual é a diferença entre 176 a perguntar se Cálias e Temístocles são músicos e o que se poderia indagar se, sendo eles duas pessoas distintas, tivessem o mesmo nome? Com efeito, se o termo empregado significa mais de uma coisa, o inquiridor fez mais de uma pergunta. Se, pois, não é correto exigir que se dê uma resposta única a duas perguntas, evidentemente não é adequado dar uma resposta simples a uma pergunta ambígua, ainda que o 5 predicado seja verdadeiro de todos os sujeitos, caso em que alguns pretendem que se deveria dar uma resposta só. Porquanto isso equivale exatamente a perguntar: "Corisco e Cálias estão ou não estão em casa?", supondo-se que estejam ambos em casa ou ambos ausentes: pois tanto num caso como no outro há mais de uma proposição, e, embora a resposta única seja verdadeira, nem por isso a pergunta vem a ser uma só. Porque é possível que seja 10 verdadeiro responder com um "sim" ou um "não" mesmo a um número incontável de perguntas diferentes quando unidas numa só, mas não se deve fazê-lo, pois isso significa a morte da discussão. De certo modo, o caso é semelhante àquele em que se aplicasse o mesmo nome a diferentes coisas. Se, pois, não se deve dar uma resposta 15 única a duas perguntas, é evidente que tampouco devemos dizer simplesmente "sim" ou "não" quando a questão envolver termos ambíguos, porque nesse caso o que fala não terá dado uma resposta, mas apenas enunciado um juízo, se bem que entre os disputantes tais juízos sejam incorretamente considerados como respostas, porque não vêem qual será a conseqüência.

Como já dissemos[18], uma vez que

[17] 160 a 23 ss. (N. de W.A.P.)

[18] 164 b 25. (N. de W.A.P.)

certas refutações são geralmente consi- 20 deradas como tais, embora não o sejam em realidade, do mesmo modo certas soluções serão consideradas como tais, sem que o sejam realmente. Ora, dizemos destas que às vezes convém recorrer a elas de preferência às verdadeiras soluções nos raciocínios erísticos e ao fazer frente à ambigüidade. A resposta apropriada ao dizer o que pensamos é: "concedido", pois assim reduzimos ao mínimo a probabilidade de sermos refutados numa ques- 25 tão secundária. Se, por outro lado, somos forçados a enunciar algum paradoxo, devemos fazê-lo com a maior cautela, acrescentando que "assim parece"; pois assim evitamos dar a impressão de que somos refutados ou afirmamos um paradoxo. Como é bem claro o que se entende por "petição de princípio", e as pessoas pensam que devem a todo custo rechaçar as premissas que estão próximas da conclusão e, como desculpa por se recusarem a conceder-lhe alguma delas, alegam que o adversário está postulando a questão originária, sem- 30 pre que alguém exija de nós a concessão de um ponto de tal natureza que se siga necessariamente como conseqüência de nossa tese, mas que seja falso ou paradoxal, devemos recorrer à mesma alegação: pois geralmente se considera que as conseqüências necessárias fazem parte da própria tese. Além disso, sempre que foi assegurado o universal, porém não sob um nome definido, mas por meio de uma comparação de exemplos, deve-se observar que o inquiridor o toma não no sentido em que foi concedido, nem naquele em 35 que o propôs na premissa: pois também este é um ponto de que depende muitas vezes uma refutação.

Quando não podemos recorrer a estas defesas, devemos argumentar que a conclusão não foi adequadamente demonstrada, examinando-a à luz da distinção que anteriormente fizemos entre as diversas espécies de vícios de raciocínio[19].

Quando os termos se empregam no seu sentido literal, devemos responder simplesmente ou fazendo uma distinção, pois é do entendimento tácito implicado pelas nossas declarações — por exemplo, em resposta a perguntas 40 que não são expressas de maneira clara, mas elipticamente — que depen- 176b de a refutação conseqüente. Por exemplo: "É propriedade dos atenienses tudo que pertence aos atenienses?" Sim. "E do mesmo modo em outros casos. Mas nota bem: o homem pertence ao reino animal, não é verdade?" Sim. "Logo, o homem é propriedade do reino animal." Mas isto é um sofisma, pois dizemos que o homem "pertence" ao reino animal pelo fato de ser 5 um animal, da mesma forma que dizemos que Lisandro "pertence" aos espartanos, por ser espartano. É evidente, pois, que quando a premissa proposta não é clara não se deve concedê-la simplesmente.

Sempre que, de duas coisas, se admite geralmente que se uma delas é verdadeira, a outra também o é necessariamente, ao passo que, se a segunda é verdadeira, não é necessário que a primeira também o seja, devemos, se perguntados sobre qual das duas é verdadeira, conceder a menor: pois, 10 quanto mais numerosas forem as premissas, mais difícil será deduzir delas uma conclusão. Se, por outro lado, o sofista procura assegurar que A tem um contrário, mas B não o tem, supondo-se que ele diga a verdade, devemos responder que ambos têm um contrário, mas para um destes não há nome estabelecido.

Visto, por outro lado, que em rela-

[19] Cf. cap. 6. (N. de W.A.P.)

15 ção a alguns pontos de vista expressos por eles, a maioria das pessoas diria que quem não os admite profere uma falsidade, ao passo que não diria o mesmo com respeito a outros, por exemplo, a qualquer assunto sobre o qual haja divergência de opiniões (pois a maioria não tem opinião clara sobre se a alma dos animais é perecível ou imortal), (1) sempre que é incerto em qual de dois sentidos se entende usualmente a premissa proposta — quer como acontece com as máximas (pois o povo dá o nome de "máximas" tanto às opiniões verdadeiras como às asser- 20 ções gerais), quer com a doutrina "a diagonal de um quadrado é incomensurável com o seu lado"; e, além disso, (2) sempre que as opiniões estão divididas quanto à verdade, temos assuntos em que é muito fácil mudar a terminologia sem ser descoberto. Porque, devido à incerteza sobre qual dos sentidos da premissa contém a verdade, não se pensará que o homem esteja sofismando, e, devido às opiniões contraditórias, não se pensará que ele esteja 25 dizendo uma falsidade. Mude-se, portanto, a terminologia, e a posição se tornará irrefutável.

Quanto ao mais, sempre que se prevê uma pergunta, deve-se fazer primeiro a sua objeção e falar antes do outro, pois essa é a melhor maneira de embaraçar o que pergunta.

18

Visto que uma solução adequada consiste em expor um falso raciocínio, 30 mostrando de que espécie de questão depende o ilogismo, e visto que "falso raciocínio" tem um duplo significado — pois usamos esta expressão tanto quando se prova uma conclusão falsa como quando a prova não é real e sim apenas aparente —, deve existir não só a espécie de solução que acabamos de descrever[20], mas também a correção de uma prova simplesmente aparente, 35 de modo a mostrar de qual das perguntas depende a aparência de prova. Sucede, assim, que aos argumentos corretamente raciocinados se dá solução demolindo-os, e aos que são apenas aparentes, fazendo distinções. E, por outro lado, como alguns argumentos corretamente raciocinados têm uma conclusão certa e outros uma conclusão falsa, é possível solucionar de duas maneiras os que são falsos com respeito à conclusão: ou refutando 40 uma das premissas postuladas, ou mostrando que a conclusão não corresponde à tese proposta. Quanto aos que 177 a são falsos no tocante às premissas, só podem ser solucionados mediante a demolição de uma delas, porquanto a conclusão é verdadeira. E assim, os que desejam solucionar um argumento devem, em primeiro lugar, examinar se ele foi corretamente raciocinado ou não; e, depois, se a conclusão é verdadeira ou falsa, a fim de que possamos dar a solução, quer estabelecendo uma 5 distinção, quer lançando por terra uma das premissas de uma das duas maneiras que descrevemos. Há uma grande diferença entre solucionar um argumento enquanto se está sendo submetido a um interrogatório e quando se está só, pois que é difícil prever ciladas, mas notá-las quando se raciocina calmamente é mais fácil.

[20] Cap. 17. (N. de W.A.P.)

19

Das refutações que se originam da ambigüidade e da anfibologia, algumas contêm uma pergunta com mais de um sentido, enquanto em outras é a conclusão que se pode entender com diferentes significados: por exemplo, na prova de que "do silencioso é possível falar", a conclusão tem um duplo significado, enquanto na prova de que "aquele que conhece não compreende o que conhece" uma das perguntas contém uma anfibologia. Assim, a afirmação ambígua é verdadeira em um sentido e falsa em outro; significa, ao mesmo tempo, algo que é e algo que não é.

Sempre, pois, que os vários sentidos residem na conclusão, não ocorre nenhuma refutação, a menos que o sofista assegure também a contraditória da conclusão que pretende provar, como, por exemplo, na demonstração de que "ver do cego" é possível, pois nunca há refutação sem contradição. Por outro lado, sempre que os vários sentidos residem nas perguntas, não há necessidade de começar negando a premissa ambígua, pois esta não é a meta do argumento, mas apenas o seu ponto de apoio. Deve-se começar, portanto, por replicar com respeito a uma ambigüidade, seja ela de termo ou de frase, que "num sentido é assim e em outro não é", por exemplo, que "falar do silencioso" é possível num sentido e impossível em outro; e também que num sentido "se deve fazer o que necessariamente deve ser feito", porém não em outro, pois "o que necessariamente deve ser" comporta diversos significados. Se, no entanto, a ambigüidade escapa à nossa atenção, devemos corrigi-la no fim fazendo um acréscimo à pergunta: "Do silencioso é possível falar?" "Não, mas falar de A enquanto ele se mantém calado é possível." E quando a ambigüidade está contida nas premissas, deve-se responder de maneira análoga: "Então as pessoas não compreendem o que sabem?" "Sim, porém não aquelas que sabem da maneira descrita": pois não é o mesmo dizer que "os que sabem não podem compreender o que sabem" e "os que sabem alguma coisa dessa maneira particular não podem compreendê-la". Falando em geral, pois, mesmo que ele tenha deduzido a sua conclusão de maneira perfeitamente inequívoca, deve-se objetar que não negou o fato afirmado, mas apenas o seu nome; e que, por conseguinte, não houve refutação.

20

É também evidente de que maneira se devem solucionar aquelas refutações que dependem da divisão e da combinação de palavras: porque, se a expressão significa coisas diferentes quando dividida e quando combinada, assim que o oponente formula a sua conclusão deve-se tomar a expressão no sentido contrário. Todas as expressões do tipo das seguintes dependem da combinação ou divisão das palavras: "Estava X sendo espancado com aquilo com que o viste ser espancado?" e "Viste-o ser espancado com aquilo com que foi espancado?" Este sofisma encerra também um elemento de anfi-

bologia nas *perguntas*, mas em realidade gira em torno da combinação de palavras, pois o significado que depende da divisão das palavras não é um autêntico duplo significado (já que a expressão não é a mesma quando dividida), a menos que a palavra que se pronuncia signifique duas coisas diferentes de acordo com o seu espírito forte ou fraco, como ὅρος e ὄρος num caso de duplo sentido. (Na escrita, em verdade, uma palavra é a mesma sempre que se escreve com as mesmas letras e do mesmo modo — no entanto, costuma-se hoje em dia pôr marcas laterais para mostrar a pronúncia —, mas as palavras faladas não são a mesma.) Por conseguinte, uma expressão que depende da divisão não é uma expressão ambígua. É evidente, por outro lado, que nem todas as refutações dependem da ambigüidade, como afirmam alguns.

O que responde deve, pois, dividir a expressão, pois "vi-um-homem-ser-espancado com os meus olhos" não é o mesmo que dizer: "vi um homem ser-espancado-com-os-meus-olhos". Há também o argumento de Eutidemo para provar que "então sabeis agora na Sicília que há trirremes no Pireu"; ou então: "Pode um bom homem que é sapateiro ser mau?" "Sim." "Entretanto, o conhecimento do mal é bom; logo, o mal é uma coisa boa de se conhecer". "Sim, mas acontece que o mal é ao mesmo tempo o mal e um objeto de conhecimento, de modo que o mal é um mau objeto de conhecimento, embora o conhecimento dos males seja bom." Ou ainda: "É verdade dizer neste momento que tu nasceste?" "Sim." "Então nasceste neste momento." "Não; a expressão tem sentidos diferentes conforme for dividida, pois é verdade dizer-neste-momento que eu nasci, porém não que eu-nasci-neste-momento." Outro exemplo: "Poderias fazer o que podes, e como podes?" "Sim." "Mas quando não estás tocando harpa, tens o poder de fazê-lo; logo, poderias tocar harpa enquanto não estivesses tocando harpa." "Não; ninguém tem o poder de tocar-harpa-enquanto-não-está-tocando-harpa; mas a verdade é que, enquanto não está tocando, tem o poder de fazê-lo."

Algumas pessoas solucionam também de outra maneira esta última refutação dizendo que, se podem fazer alguma coisa da maneira que podem, não se segue daí que possam tocar harpa quando não estão tocando, pois não foi concedido que farão qualquer coisa de qualquer maneira em que podem fazê-la; e não é o mesmo "fazer algo da maneira que se pode" e "fazê-lo de todas as maneiras que se pode". Mas, evidentemente, esta solução não é apropriada, pois dos argumentos que dependem do mesmo ponto a solução é a mesma, ao passo que esta não se adaptará a todos os casos da mesma espécie, nem tampouco a todas as maneiras de formular as perguntas: é válida contra aquele que pergunta, porém não contra o seu argumento.

21

A acentuação não pode dar origem a argumentos sofísticos, nem na linguagem falada, nem na escrita, com exceção, talvez, de alguns poucos que se podem inventar expressamente para esse fim, como: "O lugar *onde te alojas* (οὗ καταλύεις) é uma casa?" "Sim." "Mas *οὐ καταλύεις* é a negação de *καταλύεις* ?" "Sim." "Mas que *οὗ καταλύεις* é uma casa: logo, a casa é

uma negação." A maneira de dar solução a isto é evidente, pois a palavra *ου* não significa a mesma coisa quando pronunciada com um acento mais agudo ou com um acento mais grave.

22

Também é evidente de que maneira devemos enfrentar os sofismas que 5 dependem da expressão idêntica de coisas que não são idênticas, visto conhecermos já as diversas espécies de predicação. Suponhamos que alguém, ao ser perguntado, tenha concedido que algo que designa uma substância não pode predicar-se como um atributo, enquanto o outro demonstrou a predicação de algum atributo que pertence à categoria de relação ou de quantidade, mas que geralmente se pensa designar uma substância devido à sua expressão, como, por exemplo, no argumento seguinte: "É possível estar fazendo e ter feito uma coisa ao 10 mesmo tempo?" "Não." "Entretanto, é bem possível estar vendo uma coisa e tê-la visto ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto." Ou então: "Alguma forma de passividade é uma forma de atividade?" "Não." "Logo, 'ele é cortado', 'ele é queimado', 'ele é afetado por algum objeto sensível' são expressões semelhantes que denotam todas alguma forma de passividade; enquanto, por outro lado, 'dizer', 'correr', 'ver' 15 também se assemelham na expressão; mas nota bem que 'ver' é seguramente uma forma de ser afetado por um objeto sensível; logo, é ao mesmo tempo uma forma de atividade e de passividade." Entretanto, se nesse caso alguém, após ter concedido que é impossível fazer e ter feito alguma coisa ao mesmo tempo, disser que é possível vê-la e tê-la visto, esse alguém ainda não foi refutado se fez constar que "ver" não é uma forma de "fazer" (atividade), mas de "passividade". Para isso se faz necessária outra pergunta, embora o ouvinte suponha que ele já a 20 concedeu ao admitir que "cortar" é uma forma de atividade presente e "ter cortado" uma forma de atividade passada, e do mesmo modo com as outras formas semelhantes de expressão. Porque o ouvinte se encarrega de acrescentar o resto de si para si, supondo que o significado seja semelhante, quando em verdade não o é, embora pareça sê-lo por causa da expressão. Sucede aqui o mesmo que nos casos de 25 ambigüidade, pois ao lidar com expressões ambíguas o novato em argumentação supõe que o sofista tenha negado o fato que ele (o novato) afirmou, e não apenas o nome, embora ainda falte perguntar se ao usar o termo ambíguo ele tinha em mira um só significado: porque, se concede isso, a refutação está consumada.

Semelhantes a esses de que acabamos de falar são também os argumentos seguintes. Pergunta-se se um 30 homem perdeu o que tinha antes e depois não tem: pois ele já não terá dez dados mesmo que só tenha perdido um. Não: o exato seria dizer que ele perdeu *aquilo* que tinha e não tem mais, e não que tenha perdido o *número total* de coisas que possuía e que não possui mais: pois dez é um número. Se, pois, o sofista tivesse começado por perguntar se um homem que já não 35 tem o número de coisas que tinha antes perdeu o número inteiro, ninguém teria concedido isso, mas teria distinguido: "ou o número inteiro, ou um deles". Há também o argumento: "um homem pode dar o que não possui", pois ele

não possui apenas um dado. Não: a verdade é que ele deu, não *aquilo* que não tinha, mas *da maneira em que* não o tinha, isto é, como um único dado. Porque a palavra "apenas" não significa uma substância, qualidade ou número particular, mas um *modo de relação,* a saber, o fato de não estar associado a nenhuma outra coisa. É, pois, exatamente como se ele tivesse perguntado: "poderia um homem dar o que não tem?", e, depois de receber a resposta "não", indagasse se um homem poderia dar rapidamente uma coisa que não conseguiu rapidamente; e, ao ser-lhe concedido isto, concluísse que "um homem pode dar o que não tem". É evidente que ele não provou o que pretendia, pois "dar rapidamente" não é apenas dar uma coisa, mas dá-la de certa maneira; e é certo que um homem pode dar uma coisa de uma maneira diferente daquela pela qual a conseguiu: por exemplo, pode tê-la conseguido com prazer e dado com desgosto.

Também se assemelham a estes os argumentos do tipo seguinte: "Pode um homem dar um golpe com uma mão que não tem ou ver com um olho que não possui?" Porque ele não possui apenas um olho. Algumas pessoas resolvem este caso dizendo que o homem que tem mais de um olho, ou outra coisa qualquer, também possui apenas um. Outros o solucionam da mesma maneira que à refutação do ponto de vista segundo o qual "o que um homem tem, ele o recebeu": porque A deu apenas um voto, e inegavelmente, dizem eles, B tem apenas um voto de A. Outros, ainda, tratam imediatamente de demolir a proposição postulada, e admitem que é perfeitamente possível ter o que não se recebeu: por exemplo, ter recebido vinho doce, mas depois, devido ao fato de ele se haver estragado durante a transação, ter vinho azedo. Mas, como dissemos acima[21], todas essas pessoas dirigem as suas soluções contra o homem e não contra o argumento. Porque, se esta fosse uma solução genuína, supondo-se que alguém concedesse o oposto, ele não poderia encontrar solução alguma, exatamente como acontece em outros casos. Admita-se, por exemplo, que a verdadeira solução seja "tal e tal coisa é em parte verdadeira e em parte não": nesse caso, se o oponente concede a expressão sem nenhuma reserva, torna válida a conclusão do sofista. Se, por outro lado, não se infere nenhuma conclusão, essa não pode ser a solução verdadeira; e o que dizemos no tocante aos exemplos acima é que, mesmo quando se concedem todas as premissas do sofista, não se efetua demonstração alguma.

Os argumentos seguintes também pertencem a este grupo. "Se alguma coisa está escrita, alguém a escreveu?" "Sim." "Mas está escrito agora que tu estás sentado — o que é falso, embora fosse verdadeiro na ocasião em que foi escrito: logo, essa asserção que foi escrita é ao mesmo tempo falsa e verdadeira." Mas isto é um sofisma, porquanto a falsidade ou a verdade de uma asserção ou de uma opinião não indica uma substância, mas uma qualidade: com efeito, o que se diz aqui de uma asserção vale também para uma opinião. Outro exemplo: "O que um estudante aprende é o que ele aprende?" "Sim." "Mas supõe que alguém aprenda depressa o que é 'lento'." Neste caso, as palavras do sofista não denotam *o que* o estudante aprende, mas *como* o aprende. Ou ainda: "Um homem pisa aquilo ao longo do qual passeia?" "Sim." "Mas X caminha ao longo do dia inteiro." Não, estas palavras não denotam exatamente aquilo

[21] 177 b 31. (N. de W.A.P.)

ao longo do qual ele caminha, mas *quando* caminha, assim como se usam as palavras "beber a taça" não para indicar *o que* se bebe, mas o recipiente *no qual* se bebe. E também: "Não é por aprendizagem ou por descobrimento que um homem conhece o que conhece?" "É". "Mas supõe que de 35 duas coisas ele tenha descoberto uma e aprendido a outra: nesse caso, o par de coisas não lhe é conhecido por nenhum dos dois métodos." Não: "o que" ele conhece significa "cada coisa singular" que conhece individualmente, e não "todas as coisas" que conhece coletivamente. Temos ainda a prova de que existe um "terceiro homem" distinto do Homem e dos homens individuais. Mas isso é um paralogismo, porquanto "Homem", como todo predicado geral, não designa uma substância individual, e sim uma qualidade particular, o relacionar-se com alguma coisa de modo particular, ou algo semelhante. E também no caso de 179 a "Corisco" e "Corisco músico" temos o problema: "são eles a mesma pessoa ou pessoas diferentes?" Porque um denota uma substância individual e o outro uma qualidade, de forma que esta não pode ser isolada — embora não seja o isolamento que cria o "terceiro homem", mas sim o admitir-se que ele é uma substância individual. Com efeito, "Homem" não pode ser 5 uma substância individual, como é Cálias. E não adiantaria absolutamente nada chamarmos de qualidade e não de substância individual o elemento assim isolado, pois ainda restará o um em face da multiplicidade, como no caso do "Homem". É evidente, pois, que não se deve conceder como uma substância individual o que é um predicado comum que se aplica universalmente a uma classe, mas dizer que ele 10 denota uma qualidade, uma relação, uma quantidade ou algo desse gênero.

23

Uma regra geral, ao tratar com argumentos que dependem da linguagem, é que a solução sempre segue o oposto do ponto em torno do qual gira o argumento: por exemplo, se este depende da combinação, a solução se fará por meio da divisão, e vice-versa. Se, por outro lado, o argumento depende de um acento agudo, a solução é um acento grave; e se de um acento grave, 15 é um acento agudo. Se o argumento depende de uma ambigüidade, pode-se resolvê-lo usando o termo oposto, por exemplo: se notamos de repente que estamos chamando alguma coisa de inanimada, a despeito de nossa negação anterior de que ela o seja, devemos mostrar em que sentido é viva; se, pelo contrário, a declaramos inanimada e o sofista prova que é viva, devemos dizer em que sentido é inanimada. E analogamente num caso de anfibologia. Se o 20 argumento depende da semelhança de expressão, a solução será o oposto. "Pode um homem dar o que não tem?" "Não, não pode dar *o que* não tem, mas poderia dá-lo *de uma maneira diferente daquela em que o tem,* por exemplo, como um dado único." Um homem sabe ou por descobrimento ou por aprendizagem cada coisa que conhece individualmente? "Sim, porém não *as coisas* que conhece coletivamente". E também um homem pisa, talvez, alguma coisa *ao longo da qual* caminha, porém não ao longo do *tempo* em que caminha. E de modo semelhante em todos os demais exem- 25 plos.

24

Para enfrentar argumentos que giram em torno do acidente, uma mesma e única solução é universalmente aplicável. Pois, como há incerteza sobre se um atributo deve ser aplicado a uma coisa quando ele pertence ao acidente da mesma, e como em alguns casos se admite geralmente e se afirma que ele pertence ao sujeito, enquanto em outros casos se nega que lhe pertença necessariamente, devemos, assim que se formulou a conclusão, replicar a todas elas por igual que tal atributo não pertence necessariamente ao sujeito. Convém, no entanto, estar preparados para apresentar um exemplo da espécie de atributo a que nos referimos. Todos os argumentos do tipo dos que vamos mencionar a seguir dependem do acidente: "Sabes o que vou perguntar-te?" "Conheces o homem que se aproxima de nós", ou "o homem que usa máscara?" "A estátua é tua obra?" ou "O cão é teu pai?" "O produto de um número pequeno por outro número pequeno é um número pequeno?" Pois é evidente, em todos esses casos, que não se segue necessariamente que o atributo verdadeiro, ao predicar-se do acidente, seja também verdadeiro do sujeito. Com efeito, somente às coisas que são indiscerníveis e uma só quanto à essência se admite geralmente que pertençam todos os mesmos atributos; mas, no caso de uma coisa boa, o ser boa não é o mesmo que vir a ser o objeto de uma pergunta; nem no caso do homem que se aproxima ou que usa uma máscara, é o "aproximar-se" a mesma coisa que "ser Corisco"; e assim, supondo-se que eu conheça Corisco, mas não conheça o homem que se aproxima, nem por isso se pode concluir que eu conheça e desconheça ao mesmo tempo o mesmo homem; nem tampouco, se isto é meu e é também uma obra de arte, se segue que seja minha obra, mas sim minha propriedade, meu objeto ou algo parecido. (A solução se faz do mesmo modo nos demais casos.)

Alguns resolvem essas refutações demolindo a proposição originariamente postulada, pois respondem que é possível conhecer e não conhecer a mesma coisa, porém não sob o mesmo aspecto; e assim, quando não conhecem o homem que vem na direção deles, mas conhecem Corisco, dizem conhecer e não conhecer o mesmo objeto, porém não sob o mesmo aspecto. Entretanto, como já observamos[22], a correção de argumentos que dependem do mesmo ponto deve ser a mesma, e esta última não será válida se usarmos o mesmo princípio não no tocante ao conhecer alguma coisa, mas ao ser, ou então ao encontrar-se em tal ou tal estado. Suponha-se, por exemplo, que X é um pai, e também é teu: porque, embora em alguns casos isso seja verdadeiro e seja possível conhecer e não conhecer a mesma coisa, a solução proposta é completamente inaplicável ao caso presente.

Nada impede, por certo, que o mesmo argumento contenha vários defeitos ou falhas, mas não é a exposição de todas essas falhas uma por uma que constitui uma solução, pois é possível demonstrar que se inferiu uma falsa conclusão sem, contudo, indicar de que ela depende, como no caso do argumento com o qual Zenon pretende provar a impossibilidade do movimento. Mesmo se alguém tentasse estabe-

[22] 177 b 31. (N. de W.A.P.)

lecer que essa doutrina é inaceitável, continuaria em erro e, ainda que provasse dez mil vezes a sua tese, essa não seria uma solução do argumento de Zenon, pois desde o princípio a solução consistia em desmascarar um falso raciocínio e em mostrar de que dependia a sua falsidade. Se, pois, o oponente não demonstrou o que se propunha demonstrar ou está tentando estabelecer uma proposição, verdadeira ou falsa, por meios falsos, denunciar essa maneira de proceder é uma solução genuína. É bem possível que a presente sugestão se aplique a alguns casos, mas nos casos acima, pelo menos, nem mesmo esta seria geralmente aceita: pois o inquirido sabe tanto que Corisco é Corisco como que a pessoa que se aproxima está se aproximando. Considera-se geralmente que é possível conhecer e não conhecer a mesma coisa: quando se sabe, por exemplo, que X é branco, mas se ignora que ele seja músico: pois nesse caso a pessoa sabe e não sabe a mesma coisa, se bem que não sob o mesmo aspecto. Mas, quanto ao homem que se aproxima é Corisco, ele sabe não apenas que o homem está se aproximando, mas também que é Corisco.

Um erro semelhante aos que acabamos de mencionar é o daqueles que solucionam a demonstração de que todo número é um número pequeno: porque, se ao não ser provada a conclusão eles passam isso por alto e admitem a conclusão, declarando-a verdadeira porque todo número é ao mesmo tempo grande e pequeno, cometem um erro.

Alguns usam também o princípio da ambigüidade para resolver os raciocínios acima, como, por exemplo, a prova de que "X é teu pai", ou "filho", ou "escravo". E contudo, é evidente que se a aparência de prova depende de uma pluralidade de significados, o termo ou expressão em apreço deve comportar diversos sentidos literais; mas ninguém fala de A ser filho de B num sentido literal quando B é o mestre do menino. A combinação, aqui, depende do acidente. "A é teu?" "Sim." "E A é um filho?" "Sim." "Então A é teu filho", porque sucede que ele é ao mesmo tempo um filho, e teu; mas nem por isso é "teu filho".

Há também a prova de que "algo 'dos males' é bom", pois a sabedoria é um "conhecimento 'dos males' ". Mas a expressão de que isto é "de Fulano" não tem diversos sentidos; significa, simplesmente, que isto é "propriedade de Fulano". Podemos naturalmente supor, por outro lado, que ela tenha vários significados — pois também dizemos que o homem é "dos animais", embora não seja propriedade deles; e também que qualquer termo que se relacione com os "males" de um modo expresso pelo caso genitivo é, *ipso facto,* um isto-ou-aquilo "dos males", embora não seja um dos males — mas neste caso os significados que parecem ser diferentes dependem de ser o termo usado em sentido relativo ou absoluto. "Entretanto, é talvez possível encontrar uma verdadeira ambigüidade na frase 'algo dos males é bom'." Talvez, mas não com respeito à frase em apreço. Seria mais plausível, por exemplo, se se dissesse que "um escravo é bom do malvado"; embora, a bem dizer, talvez não seja encontrada nem mesmo aqui, pois uma coisa pode ser "boa" e ser "de X" sem ser ao mesmo tempo "boa de X". E tampouco a frase "o homem é dos animais" tem vários significados, pois uma frase não assume vários significados pelo simples fato de ser expressa elipticamente, como, por exemplo, expressamos "dá-me a *Ilíada*" citando a metade do seu primeiro verso e dizendo: "Dá-me 'Canta, deusa, a ira . . .' "

25

Os argumentos que dependem de uma expressão que é válida de uma coisa particular ou sob um aspecto, num lugar, de uma maneira ou relação particulares, porém não absolutamente válida, podem ser resolvidos examinando-se a conclusão à luz da sua contraditória para ver se é possível que tenha sido afetada de uma dessas maneiras. Porque é impossível que contrários, opostos e uma afirmativa e uma negativa se prediquem absolutamente da mesma coisa; nada impede, porém, que se prediquem sob um aspecto, relação ou maneira particular, ou que um deles se predique sob um aspecto particular, e o outro absolutamente. De modo que, se este se predica absolutamente e aquele sob um aspecto particular, não temos, por ora, nenhuma refutação. Esta é algo que temos de encontrar na conclusão, examinando-a em confronto com a sua contraditória.

Todos os argumentos do tipo seguinte possuem esta característica: "É possível que o que não-é seja?" "Não." "Mas olha que *é* alguma coisa, apesar de não *ser.*" Do mesmo modo, o Ser não será, pois não será nenhuma forma particular de ser. "É possível que o mesmo homem cumpra e rompa ao mesmo tempo o seu juramento?" "Pode o mesmo homem, ao mesmo tempo, obedecer e desobedecer ao mesmo homem?" Ou dar-se-á o caso de que ser algo em particular e Ser não signifiquem o mesmo? Por outro lado, Não-Ser, mesmo que seja alguma coisa, não possuirá também, forçosamente, o ser absoluto. Nem, se um homem cumpre o seu juramento neste caso particular ou sob este aspecto particular, é forçoso que seja um cumpridor de juramentos em sentido absoluto, mas aquele que jura romper o seu juramento e de fato o rompe, cumpre apenas esse juramento particular; não é um homem cumpridor de seus juramentos, como não é "obediente" o homem desobediente só por ter obedecido a uma ordem particular.

Também se assemelha a estes o argumento relativo à questão de saber se o mesmo homem pode dizer ao mesmo tempo o que é verdadeiro e o que é falso; mas o problema parece ser bastante árduo, porque não é fácil perceber em qual das duas relações se pode aplicar a palavra "absolutamente" — se ao "verdadeiro" ou ao "falso". Nada impede, porém, que seja falso em sentido absoluto, embora verdadeiro sob algum aspecto ou relação particular, isto é, verdadeiro quanto a determinadas coisas, mas não absolutamente "verdadeiro". E do mesmo modo no caso de alguma relação, lugar e tempo particulares, pois todos os argumentos que seguem giram em torno de um destes pontos. "É a saúde ou a riqueza uma boa coisa?" "Sim". "Mas para o tolo que não sabe fazer bom uso dela não é uma boa coisa; logo, é e não é ao mesmo tempo boa." "É a saúde ou o poder político uma boa coisa?" "Sim". "Mas há ocasiões em que não é lá muito boa; portanto, a mesma coisa é ao mesmo tempo boa e não boa para o mesmo homem." Ou, mais exatamente, nada impede que uma coisa, embora seja boa em sentido absoluto, não seja boa para um homem particular, ou que, sendo boa para um homem particular, não o seja no presente momento ou lugar. "É um mal aquilo que o homem prudente não desejaria?" "Sim." "Mas não desejaria

o bem para se desfazer dele: logo, o bem é um mal." Mas isto é um erro, pois não é a mesma coisa dizer "o bem é um mal" e "desfazer-se do bem é um mal". Não menos errôneo é o argumento do ladrão, pois do fato de ser o ladrão um mal não se segue que adquirir coisas também seja um mal. O 20 ladrão, portanto, não deseja o que é mau, e sim o que é bom, pois adquirir um bem é bom. E também a doença é um mal, mas livrar-se dela não o é. "É o justo preferível ao injusto, e o que acontece justamente ao que sucede injustamente?" "Sim." "Mas ser morto injustamente é preferível." "É justo que cada um tenha o que lhe pertence?" 25 "Sim." "Mas sejam quais forem as decisões que um homem tome fundado na sua opinião pessoal, mesmo que trate de uma falsa opinião, são válidas perante a lei; logo, o mesmo resultado é ao mesmo tempo justo e injusto." Ou ainda: "Deve-se julgar em favor de quem diz o que é justo, ou de quem diz o que é injusto?" "Em favor do primeiro." "Mas olha bem que é justo, da parte ofendida, declarar todas as coisas que sofreu; e essas coisas foram injustas." Ora, todos estes são sofismas, pois do fato de ser preferível sofrer alguma coisa injustamente não se segue que as ações injustas sejam preferíveis às justas; mas, num sentido 30 absoluto, as ações justas são preferíveis, embora neste caso particular o injusto possa perfeitamente ser melhor do que o justo. E também possuir o que é seu é justo, enquanto possuir o alheio não o é; apesar disso, a decisão em apreço pode muito bem ser uma decisão justa, seja qual for a opinião do homem que a deu; pois do fato de ser justa neste caso ou sob este aspecto particular não se segue que seja justa em sentido absoluto. E do mesmo modo, embora as coisas sejam injustas, nada impede que seja justo falar 35 delas: com efeito, por ser justo falar de certas coisas, não é necessário que as próprias coisas sejam justas, assim como do fato de ser útil falar de certas coisas não se segue que as próprias coisas sejam úteis. O mesmo ocorre no caso do que é justo. De modo que a vitória cabe àquele que enuncia coisas injustas, não porque as coisas de que ele fala sejam injustas, mas porque é justo falar dessas coisas, se bem que em sentido absoluto, isto é, no sentido de serem infligidas, elas sejam injustas.

26

181 a Quanto às refutações que dependem da definição de uma refutação, devem, de acordo com o plano esboçado acima[23], ser enfrentadas comparando-se a conclusão com a sua contraditória e verificando se ambas incluem o mesmo atributo sob o mesmo aspecto, 5 relação, maneira e ocasião. Se essa pergunta adicional for feita no começo, não se deve admitir que seja impossível à mesma coisa ser ao mesmo tempo um dobro e não um dobro, mas conceder tal possibilidade, porém não da maneira que, segundo ficou pactuado, constituiria uma refutação de nossa tese. Todos os argumentos que seguem dependem de um ponto desta espécie. "Um homem que sabe que A é A conhece a coisa chamada A?", e, do mesmo modo, "quem ignora que A seja A também ignora a coisa chamada A?" "Sim." "Mas quem sabe que 10 Corisco é Corisco poderia ignorar que

[23] 167 a 21 (N. de W.A.P.)

ele é músico, de modo que conhecesse e ignorasse ao mesmo tempo a mesma coisa." "Uma coisa que mede quatro côvados de comprimento é maior do que uma coisa que mede três côvados?" "Sim." "Mas uma coisa que mede três côvados pode vir a medir quatro"; ora, o que é "maior" é maior do que um "menor", portanto a coisa de que falamos será, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, maior e menor do que ela mesma.

27

15 Quanto às refutações que dependem de postular e pressupor o ponto originário a ser provado, isso não se deve conceder ao que pergunta se sua maneira de proceder é evidente, mesmo que se trate de uma opinião geralmente aceita, mas deve-se dizer-lhe a verdade. Suponha-se, no entanto, que o fato tenha escapado à nossa atenção: nesse caso, aproveitando a fraqueza dos argumentos dessa espécie, devemos fazer recair o nosso erro sobre o inquiridor e dizer que ele não argüiu com propriedade, pois uma refutação deve ser demonstrada independentemente do ponto originário. Em segundo lugar, deve-se fazer ver que o ponto foi concedido sob a impressão de que ele 20 não tencionava usá-lo como premissa, mas para raciocinar contra ele, da maneira oposta àquela que se adota na refutação de questões secundárias.

28

Também no tocante às refutações que deduzem suas conclusões por meio do conseqüente, devem-se denunciá-las no decurso do próprio argumento. Há duas maneiras pelas quais se seguem as conseqüências. Pois o argumento é que, assim como o universal segue do seu particular, como, por exemplo, 25 "animal" se segue de "homem", também o particular se segue do seu universal — fundando-se na suposição de que, se A é sempre acompanhado de B, B também é sempre acompanhado de A. Ou, então, o argumento procede por meio dos opostos dos termos em causa: porque, se A se segue de B, pretende-se que o oposto de A se seguirá ao oposto de B. Desta segunda hipótese depende também o argumento de Melisso: pois ele pretende que, se o que foi gerado teve um começo, o que não foi gerado carece de começo, de modo que, se o céu não foi gerado, ele é eterno. Mas isso não é verdadeiro, porque a seqüência é a inversa. 30

29

Nas refutações em que o argumento depende de alguma adição, deve-se ver se, mesmo quando retirada esta, a conclusão continua sendo absurda. Em caso afirmativo, o que responde deve frisar esse fato e dizer que concedeu o acréscimo, não porque acreditasse nele e sim no interesse do argumento, mas que seu oponente não fez nenhum uso 35 dele para o seu argumento.

30

Para enfrentar as refutações que unem várias questões numa só, convém fazer a distinção entre elas logo de início. Porque uma questão precisa ser única para ter uma resposta única, de modo que não se devem afirmar ou negar várias coisas de uma só, nem uma só de muitas, mas uma só de uma só. Mas, assim como no caso dos termos ambíguos um atributo às vezes 181 b pertence ao sujeito em ambos os sentidos e outras vezes em nenhum, de modo que uma resposta simples não nos prejudica em nada, se bem que a questão não seja simples, o mesmo acontece também no caso das questões duplas. Sempre, pois, que vários atributos pertencem a um só sujeito, ou que um pertence a muitos, o homem que deu uma resposta simples não se 5 choca com nenhum obstáculo mesmo que tenha cometido esse erro; mas sempre que um atributo pertence a um dos sujeitos, porém não ao outro, ou a questão versa sobre vários atributos que pertencem a vários sujeitos, e em dado sentido todos aqueles pertencem a todos estes, porém não em outro sentido, haverá seguramente complicação, e é preciso tomar cautela. Assim, por exemplo, nos argumentos seguintes: 10 supondo-se que A seja bom e B seja mau, se dermos uma resposta simples a respeito de ambos, seremos forçados a dizer que tanto é verdadeiro chamá-los de bons como chamá-los de maus, ou dizer que não são bons nem maus (pois cada um deles não possui ambas as qualidades), donde se segue que a mesma coisa será boa e má e nem boa, nem má. E também, como cada coisa é idêntica a si mesma e diferente de tudo mais, como o homem que dá respostas simples a perguntas duplas pode ser levado a dizer que várias coisas são "idênticas" não como outras coisas, mas "como elas próprias", e também que são diferentes de si mesmas, segue-se que as mesmas coisas podem 15 ser ao mesmo tempo idênticas a si mesmas e diferentes de si mesmas. Além disso, se o que é bom se torna mau enquanto o que é mau se torna bom, ambos devem tornar-se dois. E igualmente, do fato de duas coisas desiguais serem cada uma igual a si mesma seguir-se-á que são ao mesmo tempo iguais e desiguais a si mesmas.

Ora, estas refutações caem também dentro do campo de outras soluções: pois "ambos" e "todos" têm mais de 20 um significado, de modo que a afirmação e a negação resultantes da mesma coisa não ocorrem a não ser verbalmente; e não é isso o que entendemos por uma refutação. Mas é claro que, se não se formulou uma questão única a respeito de vários pontos, mas o respondente afirmou ou negou um atributo singular de um sujeito singular, não resultará daí nenhum absurdo.

31

25 No tocante àqueles que levam o oponente a "tartamudear" evidentemente não se deve conceder que a predicação de termos relativos tenha qualquer significação em abstrato e em si mesmos, por exemplo, que "dobro" seja um termo significativo quando isolado da frase inteira "dobro da

metade", simplesmente porque figura nela. Com efeito, dez figura em "dez 30 menos um", "fazer" em "não fazer", e, de modo geral, a afirmação na negação; nem por isso, se alguém diz "isto não é branco", estará dizendo que isto é branco. É talvez lícito dizer que a simples palavra "dobro" não tem em si mesma significado algum, como não o tem "a" na expressão "a metade"; e, mesmo que tenha um significado, não tem o mesmo na combinação. E tampouco "conhecimento" é a mesma coisa em referência a um de seus ramos específicos (como, por exemplo, 35 em "conhecimento médico") e num sentido geral: pois, nesse sentido geral, é o "conhecimento do cognoscível"

No caso dos termos que se predicam dos termos por meio dos quais são definidos, deve-se responder a mesma coisa, isto é: que o termo definido não é, em abstrato, o mesmo que quando incluído na frase inteira. Com efeito, "côncavo" tem um sentido geral que é o mesmo quando aplicado a um nariz arrebitado e a uma perna torta, mas nada impede que sua aplicação a cada um destes substantivos lhe confira uma diferenciação de significado. Em verdade, tem um sentido quando o aplica- 182 a mos ao nariz e outro quando o aplicamos à perna, pois no primeiro contexto significa "arrebitado" e no segundo, "cambaio"; em outras palavras, é indiferente que se diga "nariz arrebitado" ou "nariz côncavo". Mais ainda: não se deve conceder a expressão no caso nominativo, pois isso seria uma falsidade. Com efeito, "o côncavo" não é um nariz côncavo, mas alguma coisa (digamos, uma afecção) que pertence a um nariz; por conseguinte, não há 5 absurdo nenhum em supor que o nariz arrebitado é um nariz que possui a concavidade própria de um nariz.

32

Com respeito aos solecismos, já dissemos anteriormente[24] o que parece produzi-los; o método de lhes dar solução se tornará manifesto no decurso dos próprios argumentos. O solecismo 10 é o que têm em mira todos os argumentos do tipo seguinte: "É uma coisa em verdade aquilo que tu em verdade a chamas?" "Sim." "Mas, ao falar de uma pedra (λίθος, palavra masculina), tu dizes 'isto é real'; logo, uma pedra é um 'isto' (pronome neutro) e não um 'ele' (pronome masculino)." Ou será que falar de uma pedra implica o uso de "quem" e não "o que", e de "ele" e não "isto"? Se alguém perguntasse: "é uma pedra *aquele a quem* tu assim chamas em verdade?", não se pensaria geralmente que estivesse falando grego correto, do mesmo modo como se perguntasse: "é *ele* aquilo que tu *a* cha- 15 mas?" Mas ao falar-se de um bastão ou qualquer outra palavra neutra não se produz essa diferença. Por esta razão, não se incorre em solecismo quando se pergunta: "É uma coisa o que tu dizes que ela é?" "Sim". "Mas, tratando-se de um bastão, dizes 'isto é real'; portanto, de um bastão é certo dizer que isto é real." Mas, quanto a λίθος e a "ele", têm desinências masculinas. Suponhamos agora que alguém pergunte: "pode 'ele' ser uma 'ela'?", e em seguida: "Bem, mas não é ele Corisco[25]?", e concluísse: "Então ele é uma 'ela', não teria provado o 20

[24] 165 b 20 s. (N. de W.A.P.)

[25] "Corisco" é usado aqui no caso acusativo. o que pode estabelecer uma confusão com κορίσκιον, substantivo neutro que significa uma menina. (N. do T.)

solecismo, embora o nome δικαστής signifique realmente uma "ela", se, por outro lado, o que responde não concedesse tal ponto. Este deve ser formulado como uma pergunta adicional; e, se nem é verdadeiro, nem o oponente o concede, o sofista não provou a sua tese nem como uma questão de fato, nem contra a pessoa a quem esteve inquirindo. E assim, também no primeiro exemplo acima se deve especificar que "isto" significa a pedra. Se, contudo, isso não é verdade nem foi concedido, não se pode estabelecer a conclusão, embora seja aparentemente verdadeira, porque o caso (isto é, o acusativo), que em realidade é diferente, parece ser igual ao nominativo. "É verdadeiro dizer que este objeto é aquilo que tu chamas pelo seu nome?" "Sim." "Mas tu o chamas pelo nome de escudo; logo, ele é 'de escudo'." Não necessariamente, porque o significado de "este objeto" não é "de escudo", mas "escudo"; "de escudo" seria o significado da expressão "deste objeto". Nem tampouco, se "ele é o que tu o chamas pelo seu nome" e "tu o chamas de Cleonte", se conclui que ele é "de Cleonte", porquanto o que se disse foi *"ele* (e não *dele*) é o que tu o chamas pelo seu nome". Com efeito, se a proposição fosse formulada deste último modo, nem sequer seria grega. "Conheces isto?" "Sim." "Mas isto é ele; portanto, conheces *a ele.*" Não, porque "isto" não tem o mesmo significado em "conheces isto" e em "isto é uma pedra"; na primeira frase é um acusativo e na segunda um nominativo. "Quando tens a compreensão de uma coisa, tu a compreendes?" "Sim." "Mas tens a compreensão de uma pedra; por conseguinte, compreendes de uma pedra." Não: uma frase está no genitivo, "de uma pedra", enquanto a outra está no acusativo, "uma pedra"; e o que se concedeu foi que "tu compreendes *isto* (e não *disto),* do qual possuis a compreensão"; de forma que compreendes não "de uma pedra", mas "a pedra".

Os argumentos desta classe, pois, não provam o solecismo, mas apenas parecem fazê-lo, e pelo que acabamos de dizer se vê com clareza não só por que parecem fazê-lo mas também de que maneira devemos enfrentá-los.

33

Deve-se também observar, acerca de todos os argumentos de que estivemos tratando, que em alguns é mais fácil e em outros mais difícil perceber onde e por que o raciocínio induz o ouvinte em erro, embora muitas vezes sejam os mesmos argumentos que os anteriores. Pois devemos considerar como o mesmo um argumento que depende do mesmo ponto; mas alguns podem pensar que o mesmo argumento depende da linguagem, outros do acidente e outros de outra coisa, pois qualquer deles, quando expresso em termos diferentes, pode tornar-se menos claro. Portanto, assim como nos sofismas que se baseiam na ambigüidade e que são geralmente considerados a mais tola forma de ilogismo, alguns são evidentes mesmo para as mentalidades comuns (pois quase todos os ditos humorísticos dependem da linguagem, por exemplo: "O homem desceu o carro do estribo", e "Que é que te detém? — A corda com que me amarraram ao mastro", e "Qual das vacas vai parir na frente? — Nenhuma das duas, pois ambas parirão por trás", e "O vento norte é puro? — Que esperança! Matou o mendigo e o merca-

dor", e "Esse é Evarco [lit. 'bom administrador'] ? — Qual nada, é Apolônides [palavra que sugere a idéia de 'esbanjador']": e assim com a grande maioria das demais ambigüidades), enquanto outros parecem atrapalhar os mais atilados (e um sintoma disto é que muitas vezes disputam em torno dos termos que usam, por exemplo, se o significado de "Ser" e "Um" é o mesmo ou diferente em todas as suas 25 aplicações, pois alguns pensam que "Ser" e "Um" significam a mesma coisa, enquanto outros resolvem o argumento de Zenon e Parmênides afirmando que "Um" e "Ser" são usados em diversos sentidos); e do mesmo modo, no tocante aos ilogismos de acidentes e em cada um dos outros tipos, alguns são mais fáceis de descobrir e outros são mais difíceis; e também nem sempre é fácil determinar a que 30 classe pertence um ilogismo e se é ou não é uma refutação.

Um argumento incisivo é aquele que produz a maior perplexidade, por ser o que morde mais fundo. Ora, a perplexidade é de duas espécies: uma que ocorre nos argumentos raciocinados, com respeito a qual das premissas postula- 35 das se deve refutar, e a outra nos argumentos erísticos, quanto à maneira em que se deve assentir ao que é proposto. Por isso, é nas discussões silogísticas que os mais incisivos estimulam a mais aguda investigação. Ora, um argumento silogístico é mais incisivo quando, partindo de premissas que sejam tão geralmente aceitas quanto possível, demole uma conclusão que é tão geralmente aceita quanto possível. Porque, sendo um o argumento, se a contraditória for convertida, dará o mesmo caráter a todos os silogismos resultan- 183 a tes; pois, partindo de premissas que sejam geralmente aceitas, provará sempre uma conclusão, positiva ou negativa conforme for o caso, mas tão geralmente aceita quanto aquelas; e daí o ser inevitável a perplexidade. Um argumento desta espécie — isto é, o que põe a conclusão em igualdade de condições com as premissas postuladas — é o mais incisivo de todos; e em segundo lugar vem aquele que se baseia em premissas todas elas igual- 5 mente convincentes; pois esse causará uma igual perplexidade no tocante à espécie de premissa, dentre as postuladas, que se deve lançar por terra. A dificuldade está em que se deve refutar alguma coisa, mas não se sabe o quê. Dos argumentos erísticos, por outro lado, o mais incisivo é aquele que, em primeiro lugar, se caracteriza por uma incerteza inicial sobre se ele foi ou não corretamente raciocinado; e também sobre se a solução depende de uma premissa falsa ou de fazer uma distinção; e, quanto aos restantes, o segundo 10 lugar cabe àquele cuja solução não só depende claramente de uma distinção ou uma refutação, e contudo não mostra com clareza qual das premissas postuladas deve ser refutada ou submetida a uma distinção para que se chegue à solução, mas até não deixa ver com clareza se é a conclusão ou uma das premissas que é capciosa.

Ora, às vezes um argumento que não foi bem raciocinado é tolo, supon- 15 do-se que os pressupostos requeridos sejam extremamente paradoxais ou falsos; mas nem sempre merece ser desprezado. Com efeito, sempre que se omite uma pergunta de tal natureza que interessa tanto ao sujeito como ao fio do argumento, o raciocínio que, além de não ter assegurado esse ponto, também foi mal conduzido é tolo; mas quando o que se omite é alguma pergunta alheia ao assunto, o argumento nunca deve ser levianamente condena- 20 do, mas sim respeitado, embora o seu defensor não tenha formulado bem as perguntas.

Assim como às vezes é possível dirigir a solução contra o argumento, outras vezes contra o que pergunta e o seu modo de inquirir, e outras ainda contra nenhuma dessas coisas, também é possível dirigir nossas perguntas e nosso raciocínio contra a tese, contra o que a defende ou contra o tempo, sempre que a questão seja mais longa de examinar que o período disponível.

34

Quanto ao número, pois, e à natureza das fontes de que procedem os ilogismos na discussão, e como devemos mostrar que nosso oponente está cometendo um erro de raciocínio e levá-lo a emitir paradoxos; e também pelo uso de que materiais se produz o solecismo, e como fazer perguntas e de que maneira dispô-las; e finalmente, sobre a utilidade que têm todos os argumentos deste tipo e o que diz respeito ao papel do que responde, não só de modo geral e como um todo, mas também quanto à maneira de resolver argumentos e solecismos, cremos ter dito o suficiente neste tratado. Só nos falta agora recordar o nosso propósito inicial e encerrar esta discussão com algumas palavras a esse respeito.

Nosso intento era descobrir alguma faculdade de raciocinar sobre qualquer tema que nos fosse proposto, partindo das premissas mais geralmente aceitas que existem. Pois essa é a função essencial da arte da discussão (dialética) e da crítica. Mas, como também faz parte dela, devido à presença próxima da arte dos sofistas (a sofística), não apenas o ser capaz de conduzir uma crítica dialeticamente mas também com uma certa exibição de conhecimento, nos propusemos como fim do nosso tratado, além do objetivo supramencionado de ser capaz de exigir uma justificação de todo e qualquer ponto de vista, também o de assegurar que, ao fazer frente a um argumento, possamos defender nossa tese da mesma maneira, por meio de opiniões tão geralmente aceitas quanto possível. Já explicamos a razão disto[26]; e era pelo mesmo motivo que Sócrates costumava fazer perguntas e não respondê-las, confessando sempre a sua ignorância. Demos indicações claras, no que precede, não só sobre o número de casos em que isso se aplicará e dos materiais que se podem utilizar para esse fim, mas também sobre as fontes que nos proporcionarão um bom suprimento destes últimos. Mostramos, também, como inquirir e dispor a inquirição como um todo, e os problemas concernentes às respostas e soluções que se devem usar contra os raciocínios do inquiridor. Aclaramos, igualmente, os problemas ligados a todas as outras matérias que se acham incluídas nesta investigação sobre os argumentos. Além disso, tratamos também do assunto Vícios de Raciocínio, como fizemos notar acima[27].

É evidente, pois, que nosso programa foi adequadamente cumprido. Mas não devemos omitir a menção do que ocorreu com respeito a este estudo.

Em todos os descobrimentos, os resultados de trabalhos anteriores legados por outros foram elaborados e avançaram passo a passo mercê dos esforços daqueles que os receberam, enquanto os descobrimentos originais representavam geralmente um pequeno avanço a princípio, embora muito mais útil do que o desenvolvimento que tive-

[26] 165 a 19-27. (N. de W.A.P.)
[27] 183 a 27. (N. de W.A.P.)

ram mais tarde. É bem possível que em todas as coisas, como diz o refrão popular, "o primeiro passo seja o mais importante" e, por essa mesma razão, também o mais difícil; pois, quanto mais poderosa se destina a ser a sua influência, mais pequenas são as suas
25 proporções e, portanto, mais difíceis de perceber; mas, depois que foi descoberto o primeiro começo, é mais fácil fazer-lhe acréscimos e desenvolver o resto. Isso tem acontecido no campo da retórica e praticamente no de todas as demais artes: pois os que descobriram os seus primeiros princípios os fizeram avançar um pouquinho apenas, enquanto as celebridades de hoje
30 são os herdeiros (por assim dizer) de uma longa sucessão de homens que os fizeram avançar polegada por polegada e os desenvolveram até que alcançassem a sua forma presente, sucedendo-se Tísias aos primeiros fundadores, e Trasímaco a Tísias, e a seguir Teodoro, enquanto várias pessoas faziam as suas diversas contribuições; e assim, não é de surpreender que a arte tenha atingido dimensões consideráveis.

35 No nosso estudo, porém, não aconteceu que parte do trabalho tivesse sido realizada antes, deixando outra parte por completar. Não existia absolutamente nada. Com efeito, o adestramento proporcionado pelos professores pagos de argumentos sofísticos assemelhava-se à maneira como Górgias tratou da matéria. Pois o que eles faziam era distribuir discursos para serem aprendidos de memória, alguns deles retóricos, outros sob a forma de perguntas e respostas, na suposição de que os argumentos de cada uma das partes estivessem todos, de modo 184 a geral, incluídos ali. E assim, o ensino que ministravam aos seus alunos era rápido, mas rudimentar. Imaginavam, com efeito, adestrar as pessoas transmitindo-lhes não a arte, mas os seus produtos, como se um homem que pretendesse ser capaz de transmitir o 5 conhecimento de como evitar as dores nos pés não ensinasse ao seu aluno a arte do sapateiro nem lhe indicasse as fontes onde poderia adquiri-la, mas lhe apresentasse uma porção de calçados de todo tipo: pois esse homem o teria ajudado a satisfazer a sua necessidade, mas não lhe teria comunicado uma arte. Além disso, no caso da retórica existe muita coisa que foi dita há longo 184 b tempo, enquanto, no que se refere ao raciocínio, não tínhamos nenhum trabalho anterior a que recorrer, mas durante anos dedicamos nossos esforços a buscas e pesquisas experimentais. Se, pois, quando tiverdes acabado de percorrer estas páginas, vos parecer que, em face da situação existente no começo, alcançamos resultados satisfatórios em nossa investigação em con- 5 fronto com outros estudos que têm sido desenvolvidos pela tradição, só resta a todos vós, assim como aos nossos estudantes, perdoar-nos as imperfeições da obra e, pelo que nela encontrardes de novo, oferecer-nos os vossos calorosos agradecimentos.

METAFÍSICA

Nota do Tradutor

A presente tradução seguiu o texto da Aristotelis Opera omnia graece et latine, *Volumen secundum, Parisiis Editoribus Firmin-Didot et Sociis (s. a.) [1938].*

Nas notas à tradução são citadas abreviadamente as seguintes traduções:

Pedro da Fonseca — In Libros Metaphysicorum Aristotelis, *t.* I, *ed. de Lyon, 1591.*

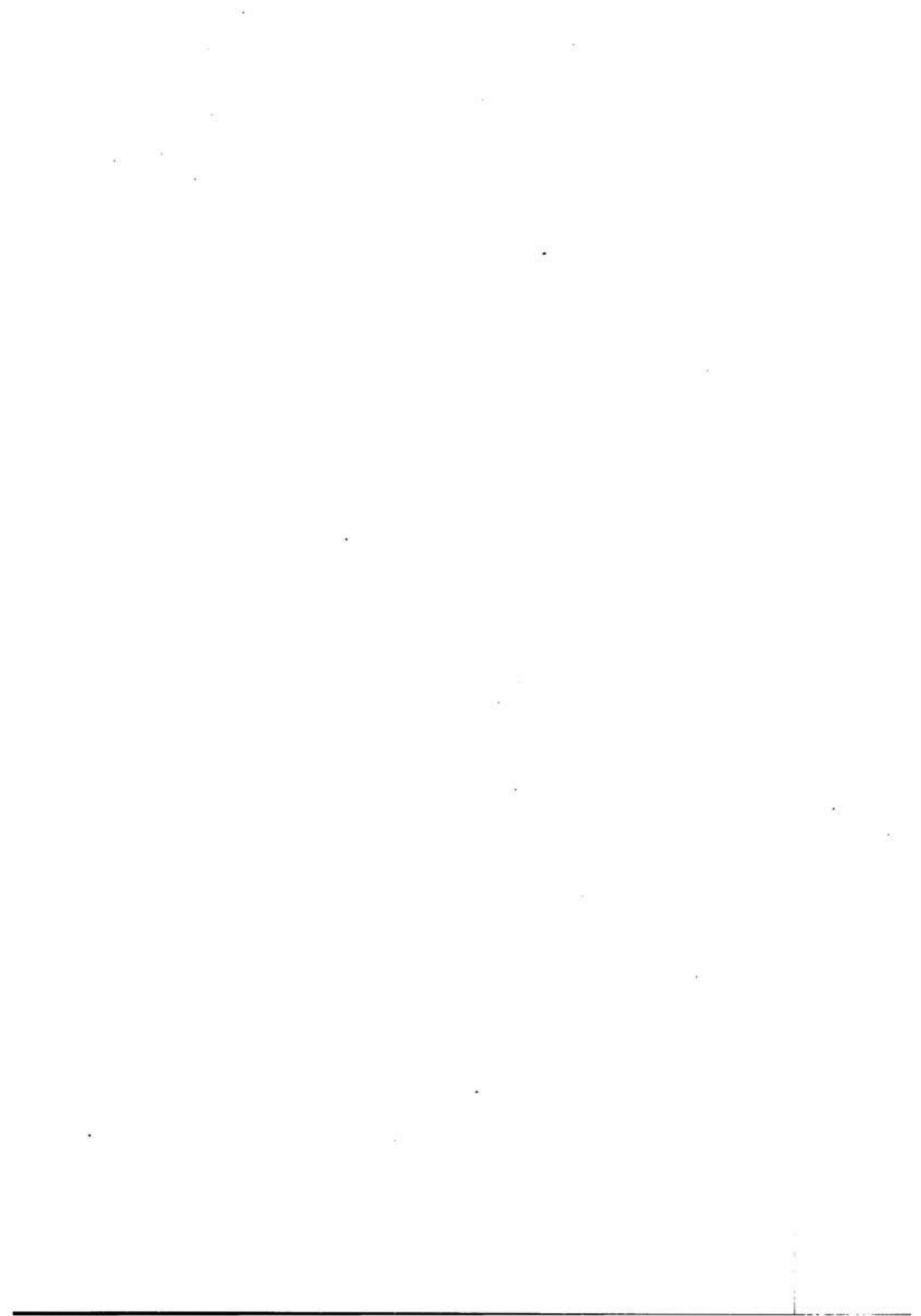
Aristote — La Métaphysique. *Livre* I. *Lovaina, 1912; e Livro* II, ibid. *1912-1922.* Trad. et commentaire *de G. Colle.*

W. D. Ross — The Works of Aristoteles, *vol.* VII. *Oxford, ed. de 1948.*

Aristotele — La Metafisica. *Volgarizzata e commentata da Ruggiero Bonghi, completata e ristampata con la parte inedita. Introduzione e Appendice da Michele Federico Sciacca, vol.* I, *Milão, 1942.*

Aristote — La Métaphysique. *Trad. et notes par J. Tricot, t.* I, *2.ª ed., Paris, 1948.*

LIVRO I

(A)

CAPÍTULO I[1]

Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer: uma prova disso é o prazer das sensações, pois, fora até da sua utilidade, elas nos agradam por si mesmas e, mais que todas as outras, as visuais. Com efeito, não só para agir, mas até quando não nos propomos operar coisa alguma, preferimos, por assim dizer, a vista ao demais. A razão é que ela é, de todos os sentidos, o que melhor nos faz conhecer as coisas e mais diferenças nos descobre. (2) Por natureza, seguramente, os animais são dotados de sensação, mas, nuns, da sensação não se gera a memória, e noutros, gera-se[2]. Por isso, estes são mais inteligentes e mais aptos para aprender do que os que são incapazes de recordar. Inteligentes, pois, mas sem possibilidade de aprender, são todos os que não podem captar os sons, como as abelhas, e qualquer outra espécie parecida de animais. Pelo contrário, têm faculdade de aprender todos os seres que, além da memória, são providos também deste sentido. (3) Os outros [animais] vivem portanto de imagens e recordações, e de experiência pouco possuem[3]. Mas a espécie humana [vive] também de arte e de raciocínios. (4) É da memória que deriva aos homens a experiência: pois as recordações repetidas da mesma coisa produzem o efeito duma única experiência, e a experiência quase se parece com a ciência e a arte. Na realidade, porém, a ciência e a arte vêm aos homens por intermédio da experiência, porque a experiência, como afirma Polos[4], e bem, criou a arte, e a inexperiência, o acaso. (5) E a arte aparece quando, de um complexo de noções experimentadas, se exprime um único juízo universal dos [casos] semelhantes. Com efeito, ter a noção de que a Cálias, atingido de tal doença, tal remédio deu alívio, e a Sócrates também, e, da mesma maneira, a outros tomados singularmente, é da experiência; mas julgar que tenha aliviado a todos os semelhantes, determinados segundo uma única espécie, atingidos de tal doença, como os fleumáticos, os biliosos ou os incomodados por febre ardente, isso é da arte. (6) Ora, no que respeita à vida prática, a experiência em nada parece diferir da arte; vemos,

[1] Este capítulo tem por fim mostrar que o desejo de saber é natural; que há graus diversos de conhecimento — sensação, memória, experiência, arte, ciência — e que a verdadeira ciência é a que resulta do conhecimento teorético, especulativo, não-prático, cujo objeto é o saber das causas ou razão de ser. A ciência deste saber constitui a sabedoria ou filosofia.

[2] A razão é que nem todos os animais possuem a faculdade de conservar a experiência transata por imagens.

[3] Aristóteles discrimina três graus no conhecimento sensível dos irracionais, que com Fonseca se podem designar de: ínfimo, médio e superior. O ínfimo é próprio dos animais que somente vivem a experiência presente; o médio, dos que podem conservar a experiência passada mas não ouvem, e o superior, dos que ouvem, possuem memória e podem ser adestrados.

[4] Foi um aluno do sofista Górgias. Vid. Platão, *Górgias*.

até, os empíricos acertarem melhor do que os que possuem a noção, mas não a experiência. E isto porque a experiência é conhecimento dos singulares, e a arte, dos universais; e, por outro lado, porque as operações e as gerações todas dizem respeito ao singular. Não é o Homem, com efeito, a quem o médico cura, se não por acidente, mas Cálias ou Sócrates, ou a qualquer um outro assim designado, ao qual aconteceu também ser homem [5]. (7) Portanto, quem possua a noção sem a experiência, e conheça o universal ignorando o particular nele contido, enganar-se- á muitas vezes no tratamento, porque o objeto da cura é, de preferência, o singular. No entanto, nós julgamos que há mais saber e conhecimento na arte do que na experiência, e consideramos os homens de arte mais sábios que os empíricos, visto a sabedoria acompanhar em todos, de preferência, o saber [6]. Isto porque uns conhecem a causa, e os outros não. Com efeito, os empíricos sabem o "quê", mas não o "porquê"; ao passo que os outros sabem o "porquê" e a causa [7]. (8) Por isso nós pensamos que os mestres-de-obras, em todas as coisas, são mais apreciáveis e sabem mais que os operários, pois conhecem as causas do que se faz, enquanto estes, à semelhança de certos seres inanimados, agem, mas sem saberem o que fazem, tal como o fogo [quando] queima. Os seres inanimados executam, portanto, cada uma das suas funções em virtude de uma certa natureza que lhes é própria, e os mestres pelo hábito. Não são, portanto, mais sábios os [mestres] por terem aptidão prática, mas pelo fato de possuírem a teoria e conhecerem as causas. (9) Em geral, a possibilidade de ensinar é indício de saber; por isso nós consideramos mais ciência a arte do que a experiência, porque [os homens de arte] podem ensinar e os outros não. Além disto, não julgamos que qualquer das sensações constitua a ciência, embora elas constituam, sem dúvida, os conhecimentos mais seguros dos singulares. Mas não dizem o "porquê" de coisa alguma, por exemplo, por que o fogo é quente, mas só que é quente. (10) É portanto verossímil que quem primeiro encontrou uma arte qualquer, fora das sensações comuns, excitasse a admiração dos homens, não somente em razão da utilidade da sua descoberta, mas por ser sábio e superior aos outros. E com o multiplicar-se das artes, umas em vista das necessidades, outras da satisfação, sempre continuamos a considerar os inventores destas últimas como mais sábios que os das outras, porque as suas ciências não se subordinam ao útil. (11) De modo que, constituídas todas as [ciências] deste genero, outras se descobriram que não visam nem ao prazer nem à necessidade, e primeiramente naquelas regiões onde [os homens] viviam no ócio [8]. É assim que, em várias partes

[5] Passo de explicação difícil, pois consiste em averiguar a razão plausível por que Aristóteles diz que é um acidente de Cálias, de Sócrates, ou de qualquer outro indivíduo, ser homem. Fundado em Alexandre *(Aporias. . .,* I, IX), G. Colle interpreta assim: "A universalidade é um acidente da essência. Donde se segue que a essência, considerada formalmente sob o ponto de vista da extensão, isto é, como universal, é atributo acidental da essência considerada exclusivamente sob o ponto de vista da compreensão. Para empregar o exemplo de Alexandre: "um animal em geral" ou, o que equivale ao mesmo, "um animal" (essência universal) será atributo acidental de "este animal" (essência considerada à parte do seu caráter universal). Do mesmo modo, "um homem" será atributo acidental de "este homem"." *(La Met.,* I, p. 17.)

[6] Expostas as noções de *empeiría* e de *téchne,* Aristóteles inicia a exposição das provas demonstrativas do objeto do capítulo: a filosofia é o saber por excelência, ou seja, o do conhecimento das causas.

[7] Conhecer pela causa é conhecer pelo geral, isto é, pelo conceito e pela essência; assim, o médico, conhecendo a essência da doença e do medicamento, conhece a relação causal deste para aquela, e portanto a causa do restabelecimento da saúde.

[8] Viver no ócio significa estar aliviado de trabalho manual e de cuidados materiais e, portanto, usufruir condições que permitam o exercício da atividade intelectual, ou teorética, sem a preocupação de obter o que é essencial à vida de cada dia.

do Egito, se organizaram pela primeira vez as artes matemáticas, porque aí se consentiu que a casta sacerdotal vivesse no ócio. (12) Já assinalamos na *Ética*[9] a diferença que existe entre a arte, a ciência e as outras disciplinas do mesmo gênero. O motivo que nos leva agora a discorrer é este: que a chamada filosofia é por todos concebida como tendo por objeto as causas primeiras e os princípios; de maneira que, como acima se notou, o empírico parece ser mais sabio que o ente que unicamente possui uma sensação qualquer, o homem de arte[10] mais do que os empíricos, o mestre-de-obras mais do que o operário, e as ciências teoréticas mais que as práticas. Que a filosofia seja a ciência de certas causas e de certos princípios é evidente.

[9] Na *Ética a Nicômaco*, VI, 3-7, onde distingue e caracteriza cinco "hábitos" pelos quais se pode aprender a verdade: entendimento, ciência, sabedoria (filosofia), prudência e arte.

[10] Fonseca traduz: *artifex*, isto é, perito.

CAPÍTULO II[11]

Ora, visto andarmos à procura desta ciência, devemos examinar de que causas e de que princípios a filosofia é a ciência. Se considerarmos as opiniões que existem acerca do filósofo, talvez o problema se nos manifeste com maior clareza. (2) Nós admitimos, antes de mais, que o filósofo conhece, na medida do possível, todas as coisas, embora não possua a ciência de cada uma delas por si. Em seguida, quem consiga conhecer as coisas difíceis e que o homem não pode facilmente atingir, esse também consideramos filósofo (porque o conhecimento sensível é comum a todos, e por isso fácil e não-científico). Além disto, quem conhece as causas com mais exatidão, e é mais capaz de as ensinar, é considerado em qualquer espécie de ciência como mais filósofo. (3) E, das ciências, a que escolhemos por ela própria, e tendo em vista o saber, é mais filosofia do que a que escolhemos em virtude dos resultados; e uma [ciência] mais elevada é mais filosofia do que uma subordinada, pois não convém que o filósofo receba leis, mas que as dê, e que não obedeça ele a outro, mas a ele quem é menos sábio. (4) Tais e tantas são, pois, as opiniões que temos sobre a filosofia e os filósofos. E quanto a estes, o conhecimento de todas as coisas encontra-se necessariamente naquele que, em maior grau, possui a ciência universal, porque ele conhece, de certa maneira, todos os [individuais] sujeitos[12]. No entanto, é sobre-

[11] Estabelecida no capítulo anterior a existência da filosofia (ou sabedoria), Aristóteles propõe-se neste capítulo indagar o que caracteriza. Em resumo é: ciência das causas primeiras; teórica, por excelência; eminentemente livre; divina; a mais digna de apreço, gerando a sua aquisição um estado de espírito contrário ao do pasmo da ignorância.

[12] Tradução literal, que o comum dos tradutores explana, considerando por "sujeitos" os indivíduos ou casos particulares abrangidos no conhecimento do universal. Por outras palavras: dada a concepção hierárquica do saber (3), a ciência mais geral tem maior extensão, isto é, abrange maior número de indivíduos, objetos ou casos singulares; pelo que, quem o possui, conhece, de certa maneira, os indivíduos, objetos ou casos abrangidos no conhecimento do respectivo conceito.

Fonseca adverte que por sujeitos *(in nomine rerum subiectarum)* se deve entender não só sujeitos de predicados universais, mas também efeitos de causas universais.

maneira difícil ao homem chegar a estes conhecimentos universais, porque estão muito para além das sensações. Além disto, entre as ciências são mais exatas as que se ocupam predominantemente dos "primeiros"[13]; e as que de menos [elementos precisam] são mais exatas do que as que são chamadas "por adição", como a aritmética relativamente à geometria[14]. (5) Porém, a que ensina é a ciência que investiga as causas, porque só os que dizem as causas de cada coisa é que ensinam. Ora, conhecer e saber por amor deles mesmos é próprio da ciência do sumamente conhecível. Com efeito, quem procura o conhecer pelo conhecer escolherá, de preferência, a ciência que é mais ciência, e esta é a do sumamente conhecível; e sumamente conhecíveis são os princípios e as causas: é pois por eles e a partir deles que conhecemos as outras coisas, e não eles por meio destas, que são subordinadas. (6) A mais elevada das ciências, e superior a qualquer subordinada, é, portanto, aquela que conhece aquilo em vista do qual cada coisa se deve fazer. E isto é o bem em cada coisa e, de maneira geral, o ótimo no conjunto da natureza. (7) Resulta portanto de todas estas considerações que é a esta mesma ciência que se aplica o nome que procuramos. Ela deve ser, com efeito, a [ciência] teorética dos primeiros princípios e das causas, porque o bem e o "porquê" são uma das causas. Que não é uma [ciência] prática resulta [da própria história] dos que primeiro filosofaram. (8) Foi, com efeito, pela admiração[15] que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar, sendo primeiramente abalados pelas dificuldades mais óbvias, e progredindo em seguida pouco a pouco até resolverem problemas maiores: por exemplo, as mudanças da Lua, as do Sol e dos astros e a gênese do Universo. Ora, quem duvida e se admira julga ignorar: por isso, também quem ama os mitos é, de certa maneira, filósofo, porque o mito resulta do maravilhoso. Pelo que, se foi para fugir à ignorância que filosofaram, claro está que procuraram a ciência pelo desejo de conhecer, e não em vista de qualquer utilidade. (9) Testemunha-o o que de fato se passou. Quando já existia quase tudo que é indispensável ao bem-estar e à comodidade, então é que se começou a procurar uma disciplina deste gênero. É pois evidente que não a procuramos por qualquer outro interesse mas, da mesma maneira que chamamos homem livre a quem existe por si e não por outros, assim também esta ciência é, de todas, a única que é livre, pois só

[13] Tradução literal, que colocamos entre aspas para acentuar a literalidade. O comum dos tradutores interpreta pelo contexto, fazendo equivaler "primeiros" a conhecimento dos princípios.

Fonseca traduz por *prima: Scientiarum quoque eae sunt accuratissimae, quae in iis quae prima sunt, maxime versantur.* E na *explanatio* respectiva, assim explica: *Cum igitur ea, quae sunt maxime universalia, sint prima, et simplicissima efficitur ut scientia, quae in eorum consideratione versatur, sit suapte natura certissima, ut quae paucissimis, et simplicissimis principiis rem demonstret. Sic multo facilius probamus aliquid existere, quam per se existere aut in alio existere, quod existere, sit prius et simplicius quam existere per se, aut existere in alio.*

[14] Tradução literal. O sentido torna-se mais claro, explanando com o comum dos tradutores: por adição de princípios. Aristóteles distingue as ciências que assentam em poucos princípios, simples e abstratos, das que assentam em princípios complexos, isto é, menos abstratos. As primeiras são mais exatas que as segundas.

É digno de reparo o fato de Aristóteles exemplificar a distinção com a aritmética e a geometria. A razão é que a geometria, em relação à aritmética, contém uma adição de princípios, isto é, aos princípios do número acrescenta as propriedades do espaço.

[15] Fonseca aproxima deste passo o de Platão, no *Teeteto*, em que Sócrates diz a Teodoro que a admiração é o princípio da filosofia.

ela existe [por si][16]. E por tal razão, poderia justamente considerar-se mais que humana a sua aquisição. Por tantas formas é, na verdade, a natureza serva dos homens que, segundo Simônides, *"Só Deus poderia gozar deste privilégio"*, e não convém ao homem procurar uma ciência que lhe não está proporcionada. (10) Se, como dizem os poetas, a divindade é por natureza invejosa, nisto sobretudo deveria ver-se o efeito, e todos os mais categorizados serem infelizes[17]. Ora, nem é admissível que a divindade seja invejosa, e, segundo o provérbio, "os poetas dizem muitas mentiras", nem se pode admitir que haja outra ciência mais apreciável que esta. Com efeito, a mais divina é também a mais apreciável, e só em duas maneiras o pode ser: ou por ser possuída principalmente por Deus, ou por ter como objeto as coisas divinas. Ora, só a nossa ciência tem estas duas prerrogativas. Deus, com efeito, parece ser, para todos, a causa e princípio, e uma tal ciência só Deus, ou Deus principalmente, poderia possuí-la. (11) Todas as outras são, pois, mais necessárias do que ela, mas nenhuma se lhe sobreleva em excelência. E o estado em que nos deve deixar a sua aquisição é inteiramente contrário ao do das primitivas indagações, pois, dissemos nós, todas começam pela admiração[18] de como as coisas são: tais os autômatos, aos olhos daqueles que não examinaram ainda a causa, ou os solstícios, ou a incomensurabilidade do diâmetro[19]: parece, de fato, maravilhoso para todos que haja uma quantidade não comensurável pela mais pequena unidade [que se quiser]. (12) Ora, nós devemos acabar, segundo o provérbio[20], pelo contrário e pelo melhor como acontece nestes [exemplos], desde que se conheçam [as causas]; nada, efetivamente, espantaria tanto um geômetra como o diâmetro tornar-se comensurável. Fica assim estabelecida a natureza da ciência que procuramos e também o fim que a nossa investigação e todo o tratado devem alcançar.

[16] Fonseca traduz assim a parte final do período: *libera est, quod sola sit sui gratia.* Na *explanatio* respectiva discrimina ciência livre de ciência liberal: *Liberalis enim est, quae est digna homine libero, et opponitur Mechanicae, seu sordidae, nonnullasque practicas complectitur, ut Rhetoricam, et Dialecticam: libera autem est, quae est sui gratia, hoc est, quae non refertur ad opus, aut si mauis, nec aliam superiorem.*

[17] Alguns comentadores reportam a este passo Píndaro, *Pít.*, X, 31.

[18] Fonseca observa penetrantemente na *explanatio* respectiva: *Aduerte autem ignorationem, a qua incipit, discursus Philosophicus, non esse ignorationem purae privationis, sed quadammodo inchoatae formae.*

[19] Segundo Fonseca e outros comentadores (v. g. Colle, I, 32), diâmetro tem neste passo o sentido de diagonal do quadrado, como no *De anima*, III, 430a 31. Além desta razão, parece ainda que Aristóteles desconheceu a incomensurabilidade do diâmetro e do círculo, dado o fato de Arquimedes ulteriormente se haver proposto investigar a respectiva relação exata.

[20] Segundo Fonseca, parece aludir ao provérbio *Secundis melioribus* (segundo Alexandre) ou ao *Posterioribus melioribus.* Deste último dá o exemplo de Cícero, nas *Filípicas: Posteriores cogitationes, ut aiunt, sapientiores esse solent.*

CAPÍTULO III[21]

É pois manifesto que a ciência a adquirir é a das causas primeiras (pois dizemos que conhecemos cada coisa somente quando julgamos conhecer a sua primeira causa)[22]; ora, causa diz-se em quatro sentidos: no primeiro, entendemos por causa a substância e a qüididade[23] (o "porquê" reconduz-se pois à noção última, e o primeiro "porquê" é causa e princípio); a segunda [causa] é a matéria e o sujeito; a terceira é a de onde [vem] o início do movimento; a quarta [causa], que se opõe à precedente, é o "fim para que" e o bem (porque este é, com efeito, o fim de toda a geração e movimento). Já estudamos suficientemente estes princípios na *Física*[24]; todavia queremos aqui associar-nos aos que, antes de nós, se aplicaram ao estudo dos seres e filosofaram sobre a verdade. (2) É, com efeito, evidente que eles também falam em certos princípios e em certas causas; tal exame será portanto útil ao nosso estudo, porque ou descobriremos uma outra espécie de causas, ou daremos mais crédito às que acabamos de enumerar. A maior parte dos primeiros filósofos considerou como princípios de todas as coisas unicamente os que são da natureza da matéria. E aquilo de que todos os seres são constituídos, e de que primeiro se geram, e em que por fim se dissolvem, enquanto a substância subsiste, mudando-se unicamente as suas determinações, tal é, para eles, o elemento e o princípio dos seres. (3) Por isso, opinam que nada se gera e nada se destrói, como se tal natureza subsistisse indefinidamente, da mesma maneira que não afirmamos que Sócrates é gerado, em sentido absoluto, quando ele se torna belo ou músico, nem que ele morre quando perde estas qualidades, porque o sujeito, o próprio Sócrates, permanece; e assim quanto às outras coisas, porque deve haver uma natureza qualquer, ou mais do que uma[25], donde as outras derivem, mas conservando-se ela inalterada. (4) Quanto ao número e à natureza destes princípios[26], nem todos pensam da mesma maneira. Tales[27], o fundador de tal filosofia[28], diz ser a água (é por isto que ele declarou também que a terra assenta sobre a água), levado sem dúvida a esta concepção por observar que o alimento de todas

[21] Este capítulo tem por objeto a indicação dos quatro sentidos em que Aristóteles toma a palavra causa — material, eficiente, formal e final — e a referência histórica das opiniões dos pré-socráticos acerca da causa material.

[22] São várias as dificuldades destes parênteses e é copiosa a bibliografia que lhes respeita. Primeira causa deve entender-se em sentido relativo, isto é, da causa que importa ao conhecimento próprio da coisa, e não no sentido absoluto, porque se assim não fosse o conhecimento de cada coisa exigiria o conhecimento do objeto formal da metafísica. Vid. Colle I, pp. 34-41.

[23] Literalmente: qual era o ser. Equivale ao sentido próprio de cada coisa enquanto pensada em si mesma, e que é designado pela definição essencial. Fonseca traduz por: *Quidditatem rei.*

[24] Especialmente, no liv. II, caps. 3 e 7. Hamelin considera este parágrafo como resumo do que Aristóteles desenvolvera na *Fís.*, II, 3. (Vid. Aristote, *Physique II. Trad. et commentaire* (– Paris, 2.ª ed. 1931) p. 101.

[25] Isto é, uma natureza, que seja una, ou múltipla.

[26] Isto é, princípios materiais fundamentais.

[27] É o fundador da Escola Jônica; natural de Mileto, viveu entre 650-550 a.C.

[28] Isto é, da filosofia que confere significação ontológica substantiva a elementos naturais.

as coisas é úmido e que o próprio quente dele[29] procede e dele vive (ora, aquilo donde as coisas vêm é, para todas, o seu princípio). Foi desta observação, portanto, que ele derivou tal concepção, como ainda do fato de todas as sementes terem uma natureza úmida e ser a água, para as coisas úmidas, o princípio da sua natureza. (5) A parecer de alguns, também os mais antigos, aqueles que muito antes da nossa geração e primeiramente teologizaram[30] teriam concebido a natureza da mesma maneira. De fato, consideraram o Oceano e Tétis como os pais da geração, e fazem jurar os deuses pela água, à qual os poetas chamam Estiges[31]: ora, se o mais antigo é o mais venerável, o juramento é, sem dúvida, o que há de mais venerando. (6) Se esta opinião sobre a natureza é antiga e vetusta, não está bem claro; em todo o caso, assim parece ter-se exprimido Tales acerca da causa primeira. Quanto a Hipon[32], ninguém, de certeza, pensaria em o colocar na série destes [pensadores], em razão da pouquidade do seu pensamento. (7) Anaxímenes[33] e Diógenes[34] consideram o ar como anterior à água, e, entre os corpos simples, como o princípio por excelência[35], enquanto para Hípaso Metapontino[36] e Heráclito de Éfeso[37] é o fogo, e para Empédocles[38] são os quatro elementos, visto ele acrescentar um quarto aos que acabamos de referir: a terra. Estes elementos subsistem sempre e não são gerados, salvo no que toca ao aumento ou diminuição, quer se unam numa unidade, quer se dividam a partir dela. (8) Anaxágoras de Clazômenes[39], anterior a Empédocles pela idade, mas posterior pelas obras, afirma que os princípios são infinitos. Quase tudo o que é constituído de partes semelhantes[40], como a água ou o fogo, diz ele, está sujeito à geração e à destruição de uma só maneira, a saber, pela união e pela desunião; as coisas não nascem de outra maneira, nem morrem, mas subsistem eternamente. (9) Resulta daqui que deveria considerar-se como causa única somente aquela que está na espécie da matéria. Assim prosseguindo, a própria realidade mostrou-lhes o caminho e obrigou-os a um estudo ulterior. Com efeito, ainda que toda a geração e toda a corrupção procedam de um único princípio ou de vários, por que é que isso acontece e qual a causa? Não é seguramente o sujeito o autor das suas próprias mudanças: por exemplo, nem a madeira, nem o bronze são a causa das próprias modificações, pois não é a madeira que faz a cama, ou o bronze a estátua, mas alguma outra coisa é a

[29] Segundo alguns comentadores, Tales pensava que o calor e o fogo se originavam pela evaporação do úmido.

[30] Refere-se a Homero e a Hesíodo como os primeiros teólogos, isto é, como escritores que primeiramente se ocuparam dos deuses.

[31] Na *Ilíada,* XIV, 201-246, e XV, 37.

[32] Bonitz esclareceu que Aristóteles aproximou Hipon de Tales não pela idade, pois viveu na época de Péricles, mas pelos princípios que professava. Simplício diz que Hipon era ateu; talvez por este motivo Aristóteles se referiu a ele com desconsideração.

[33] Anaxímenes, de Mileto, filósofo da Escola Jônica, morreu *circa* 528-524 a.C.

[34] Natural de Apolônia, foi contemporâneo de Anaxímenes.

[35] Isto é, em vez da água, como Tales, estes dois filósofos consideravam que o ar é o princípio primordial de todas as coisas.

[36] Filósofo do séc. VI a.C. que alguns historiadores filiam na Escola Pitagórica.

[37] Ignoram-se as datas do seu nascimento e morte, admitindo-se, de harmonia com informes antigos, notadamente de Diógenes Laércio, que florescia *circa* da sexagésima nona olimpíada (504-500 a.C.). Aristóteles apresenta-o como fisiólogo ou físico; Zeller, porém, julgou que deve ser considerado como promotor de uma orientação filosófica própria, embora se ligue à Escola Jônica.

[38] De Agrigento; floresceu pelo segundo terço do século V a. C.

[39] Nasceu em Clazômenes *circa* 500 a.C. e morreu em Lâmpsaco *circa* 428 a. C.

[40] Literalmente: *homeomerias.*

causa da mudança. Ora, procurar esta outra coisa é procurar o outro princípio donde, como dissemos, [provém] a origem do movimento. (10) Aqueles que, primeiramente, se empenharam neste gênero de investigação e afirmaram que o sujeito é único[41] não se deram conta desta dificuldade, mas alguns, pelo menos entre os que proclamavam esta unidade, quase que vencidos pela própria questão, afirmam que o uno é imóvel e que toda a natureza o é[42], não só quanto à geração e à corrupção (crença esta primitiva e que todos adotaram), mas também no que respeita a toda e qualquer outra mudança. Esta doutrina é-lhes privativa[43]. (11) Entre os que afirmaram que o Universo é uno, a nenhum ocorreu entrever tal causa, a não ser talvez Parmênides[44], e este somente enquanto reconhece não uma única causa, mas, em certo sentido, duas[45]. Quanto aos que admitem vários[46] [elementos], acontece que dizem mais, como, por exemplo, os que [admitem] o calor e o frio, ou o fogo e a terra. Eles, com efeito, servem-se do fogo como se este possuísse uma natureza cinética, e da água, da terra e dos outros elementos análogos, como [se possuíssem] uma [natureza] contrária. (12) Depois destes, e de tais princípios, visto serem insuficientes para gerar a natureza das coisas, os filósofos, de novo constrangidos, como dissemos, pela própria verdade, foram à procura do princípio que se lhe seguia[47]. Com efeito, o existir ou o produzir-se da ordem e do belo nas coisas não é provavelmente originado nem pelo fogo, nem pela terra, nem por outro elemento deste gênero, e não é mesmo verossímil que eles o tivessem pensado. Por outro lado, não era razoável atribuir ao acaso e à fortuna uma tão grande obra. (13) Quem, portanto, afirmou que existia na natureza, como entre os animais, uma Inteligência, causa do mundo e da ordem universal, apareceu jejuno, em comparação dos que anteriormente afirmaram coisas vãs[48]. Quem alcançou abertamente estas noções, sabemo-lo, foi Anaxágoras, mas foi precedido, diz-se, por Hermótimo de Clazômenes. (14) Os que, pois, assim pensaram fizeram uma mesma coisa da causa que é princípio do bem nos seres e da causa donde vem aos seres o movimento[49].

[41] Aristóteles refere-se a Tales e a Anaxímenes.

[42] Tem em vista os eleatas: Xenófanes, Melisso e Parmênides.

[43] Refere-se aos eleatas, segundo os quais o Universo é uno, isto é, somente conferiam realidade ao ser no qual nada de novo advém à existência, e jamais cessa de existir ou sofre qualquer mudança substancial e até acidental.

A juízo de Aristóteles, os eleatas continuavam a orientação de Tales e de Anaxímenes, por admitirem somente a causa material.

[44] Filósofo da Escola de Eléia, que floresceu pela sexagésima nona olimpíada (504-501 a.C.).

[45] Passo obscuro, mas no qual se não vê contradição, de harmonia com o comentário de Alexandre: sob o ponto de vista da verdade (razão), Parmênides afirmava que o Universo é uno, sem começo e esférico, e portanto carecente unicamente da causa material; porém, sob o ponto de vista sensível (da natureza), não negava que houvesse outra causa, a saber, a eficiente. É esta a explicação de Fonseca.

[46] Talvez tenha em vista Empédocles.

[47] Fonseca interpretou este passo no sentido de que Aristóteles designa pela expressão — princípio que se lhe seguia — a causa eficiente, *non tamen eam quaesiverunt sub ratione finalis, sed sub ratione bene, recteque efficientis, id est, alicujus boni gratia.* Bonitz sustentou que Aristóteles se referira à causa final, e G. Colle é de opinião que se trata da causa eficiente, embora tais filósofos inquirissem a razão da ordem no Universo.

[48] Tradução literal. O sentido é: Quem primeiramente sustentou que no Universo existe uma inteligência que é causa da disposição de tudo o que nele existe apareceu como em jejum perante os discursos vãos dos filósofos que o precederam.

[49] Pode discutir-se (vid. nota 47) se "a causa que é princípio do bem" é a causa final ou a eficiente, pois como diz Colle (I, 57) *"l'intelligence qui ordonne en vue du bien, ou l'amour qui tend au bien ne sont point causes finales, mais causes efficientes: c'est le bien lui-même que est cause finale"*, mas é indubitável que "a causa donde vem aos seres o movimento" é a causa eficiente ou motora.

CAPÍTULO IV[50]

Poder-se-ia supor que Hesíodo foi o primeiro que procurou alguma coisa de parecido, e com ele os que supuseram nos seres o amor ou o desejo como princípio, Parmênides por exemplo. Este, com efeito, expondo a gênese do Universo, diz: "antes de todos os deuses, criou o amor[51]", e Hesíodo: "antes de tudo foi o Caos, depois a terra dos grandes seios, e o amor que a todos os imortais supera"[52], tão conveniente era que se encontrasse nos seres uma causa capaz de dar movimento e ordem às coisas[53]. Quanto a distribuí-los relativamente à prioridade[54], seja-nos permitido remeter para mais tarde a nossa opinião[55]. (2) Como os contrários do bem aparecem também na natureza, e não só a ordem e o belo senão ainda a desordem e o feio, e o mal em maior quantidade que o bem, e o feio do que o belo, ocorreu então a outro filósofo introduzir a amizade e a discórdia, cada uma delas causa contrária de efeitos contrários. (3) Se alguém, pois, seguir o raciocínio de Empédocles, atendendo mais ao espírito do que à sua maneira balbuciante[56] de se exprimir, encontrará que a amizade é a causa das coisas boas, e a discórdia das más. Afirmando, portanto, que Empédocles, em certo modo, e pela primeira vez, admitiu o bem e o mal como princípios, talvez se acerte, visto ser o próprio bem a causa de todos os bens, e o mal, dos males. (4) Estes, como vimos dizendo, apreenderam evidentemente, até agora, duas das causas que nós determinamos na *Física*[57], a saber, a matéria e o princípio do movimento[58], porém, de uma maneira vaga e obscura, tal como fazem, nas lutas, os mal exercitados, os quais, atirando-se de um lado para o outro, conseguem às vezes dar lindos golpes; mas nem estes [os dão] por ciência, nem aqueles parecem saber o que dizem. Com efeito, quase nunca os vemos servir-se de tais princípios, a não ser esporadicamente. (5) Anaxágoras serve-se da inteligência para a geração do Universo como de um *ex machina*[59]; e quando se vê embaraçado pela causa de algum fenômeno necessário, então é que ela o atrai. Nos outros casos, é a tudo o mais, salvo à inteligência, que ele atribui o que acontece[60]. Empédocles também se serve das causas, mais que este último, mas

[50] Neste capítulo: continua a exposição das concepções físicas dos filósofos pré-socráticos, especialmente de Empédocles e dos atomistas, sempre sob o ponto de vista da teoria das causas.

[51] É o fragmento 13 da coletânea de Diels.

[52] Na *Teogonia*, v. 116-120. A citação não é textual, indicando que Aristóteles a fez de memória mas conforme ao sentido.

[53] Trata-se da indagação de uma causa diversa das duas referidas anteriormente e que Hesíodo e Parmênides anteviram confusamente, identificando-a com a causa motora.

[54] Isto é, sob o ponto de vista cronológico.

[55] Aristóteles não chegou a ocupar-se deste assunto, ou, se se ocupou, perdeu-se o que escreveu.

[56] Esta maneira de dizer indica que Aristóteles não considerava Empédocles como filósofo que tivesse exposto o seu pensamento com clareza e rigor. Vid. adiante o capítulo 10, deste livro.

[57] No já citado livro, 3 e 7.

[58] Isto é, a causa material e a causa eficiente.

[59] Alusão ao recurso teatral de uma cena que, como a intervenção de um deus, não estava no seguimento lógico da ação e que dava desfecho à situação criada.

[60] Vid. o juízo análogo de Platão, no *Fédon*.

de maneira não suficiente nem coerente. Em muitos casos, com efeito, a amizade para ele separa e a discórdia une. Quando, pois, o Universo se dissolve nos seus elementos sob a ação da discórdia, então o fogo e cada um dos outros elementos reúnem-se num todo; inversamente, quando sob a ação da amizade, os elementos são reduzidos à unidade, as partes são de novo forçadas a separar-se de cada [elemento] [61]. (6) Empédocles foi, portanto, o primeiro que, em oposição aos seus antecessores, introduziu esta divisão na causa em questão, admitindo não um único princípio do movimento, mas dois diferentes e contrários. Além disto, foi o primeiro a afirmar que são quatro os elementos atribuídos à natureza material. Todavia não se serve deles como se fossem quatro, mas somente de dois: por um lado, o fogo tomado em si, e por outro os seus contrários, considerados como uma natureza única, a terra, o ar e a água. Poderá dar conta disto quem quer que examine os seus poemas [62]. (7) Tais são, pois, como vimos dizendo, a natureza e o número dos princípios admitidos por este filósofo. Leucipo [63], pelo contrário, e o seu amigo Demócrito [64] reconhecem como elementos o pleno e o vazio, a que eles chamam o ser e o não-ser; e ainda, destes princípios, o pleno e o sólido são o ser, o vazio e o raro o não-ser (por isso afirmam que o ser não existe mais do que o não-ser, porque nem o vazio [existe mais] que o corpo), e estas são as causas dos seres enquanto matéria [65]. (8) E como aqueles que afirmam ser una a substância como sujeito formam todos os outros seres das modificações dela, pondo o raro e o denso como princípios das modificações [66], da mesma maneira também estes filósofos pretendem que as diferenças são as causas das outras coisas. São, segundo eles, estas três: a figura, a ordem e a posição. O ser, dizem eles, só difere pelo "rismó", "diatigé" e "tropé", isto é, pela "figura", "ordem" e "posição". Assim A difere de N pela figura, AN de NA pela ordem e Z de N pela posição [67]. Quanto ao movimento, donde ou como se

[61] Isto é: o Universo é constituído pela mistura de elementos; quando estes se separam pela ação da discórdia, os elementos homogêneos reúnem-se num todo. É por isso que Aristóteles diz que a discórdia, sob certo ponto de vista, separa, e, sob outro, reúne.

[62] Em especial, o fragmento 62 da coletânea de Diels.

[63] Fundador da Escola Atomista, cuja naturalidade se diz ter sido Abdera, Mileto e Eléia, e de cuja cronologia se desconhecem datas seguras. No entanto, pode dizer-se que foi contemporâneo de Empédocles e de Anaxágoras.

[64] Foi discípulo de Leucipo. Natural de Abdera, segundo a notícia mais aceita pelos antigos, parece ter nascido *circa* 460 a.C.

[65] Na ontologia de Parmênides, o ser corpóreo era a única determinação da existência e, portanto, o ser absoluto. Donde a ilação de que o que não é corpóreo não existe, ou, por outras palavras, o não-ser não existe, o Universo é o ser pleno, e o vazio em parte alguma se dá porque é idêntico ao não-ser. O emprego deste vocabulário por Leucipo e Demócrito não significa que lhe tivessem atribuído o mesmo sentido e alcance. Para estes, a afirmação da existência do ser e do não-ser, à primeira vista paradoxal, quer dizer que os elementos necessários à constituição dos corpos que compõem o Universo são o ser e o não-ser, entendendo por ser os átomos e as combinações que deles se formam, ou o pleno, e por não-ser, o vazio, isto é, o espaço onde eles se movem. Portanto somente existem átomos e vazio.

[66] Neste passo, Aristóteles compara a concepção atomista com a dos filósofos que somente admitiam uma única espécie de matéria, ou antes, de causa material, comum a todos os seres; donde o estabelecerem que entre os corpos somente havia diferenças acidentais e que o raro e o denso, isto é, o grau maior ou menor de densidade, constituía o princípio da diferenciação.

[67] Colle, I, 64-5, desenvolve da seguinte maneira este passo: *A* e *N* diferem entre si pela ordem diversa das suas partes (supondo *A* e *N* de *extensão* igual, pois parece que na teoria atomista se faz abstração da quantidade).

AN e *NA* diferem entre si do mesmo modo que *A* e *N*, se se considerarem *AN* e *NA* cada um como um todo, porque *AN* e *NA* assim considerados diferem pela diversidade da disposição, isto é, a ordem diferente das suas partes.

Não é, porém, assim que cumpre considerar, porque o que importa indagar é aquilo em que o *A* de *AN* difere do *A* de *NA* ou aquilo em que o *N* de *AN* difere do *N* de *NA*, porque há nisto uma diferença de outra espécie. Com efeito, o *A* de *AN* não difere

encontre nos seres, também estes, como os outros, negligentemente descuraram. (9) Tal é, pois, a respeito das duas causas[68], o ponto ao qual parecem ter chegado, a nosso ver, os que investigaram anteriormente [a nós].

do *A* de *NA* pela ordem diferente das suas partes, porque esta ordem é idêntica nos dois *A*; mas o primeiro *A* difere do segundo em que todas as partes do primeiro *A* estão para todas as partes de *N* em relação diferente das partes do segundo *A*.

Z também não difere de *N* pela ordem diferente das partes porque, uma vez mais, as partes estão na mesma ordem em *Z* e em *N*, mas *Z* e *N* diferem em que todas as partes de *Z* estão relativamente a todos os pontos do espaço numa relação diferente da das partes de *N*. Na diferença precedente, bastava deslocar *N* para que *A* mudasse segundo a diferença considerada, mas as relações de *A* com os pontos do espaço, quaisquer que estes fossem, não sofriam modificação alguma. Pelo contrário, para mudar *Z* em *N* reverte-se *Z* até ao momento em que ele é *N*, o que se não faz sem mudar a relação de qualquer uma das partes de *Z* para qualquer uma das partes da extensão real ou ideal.

[68] Isto é, a causa material e a causa eficiente.

CAPÍTULO V[69]

Entre estes, e antes deles[70], os chamados pitagóricos consagraram-se pela primeira vez às matemáticas, fazendo-as progredir, e, penetrados por estas disciplinas, julgaram que os princípios delas fossem os princípios de todos os seres. (2) Como, porém, entre estes, os números são, por natureza, os primeiros[71], e como nos números julgaram [os pitagóricos] aperceber muitíssimas semelhanças com o que existe e o que se gera, de preferência ao fogo, à terra e à água (sendo tal determinação dos números a justiça[72], tal outra a alma e a inteligência[73], tal outra o tempo[74], e assim da mesma maneira para cada uma das outras); além disto, como vissem nos números as modificações e as proporções da harmonia e, enfim, como todas as outras coisas lhes parecessem, na natureza inteira, formadas à semelhança dos números, e os números as realidades primordiais do Universo, pensaram eles que os elementos dos números fossem também os elementos de todos os seres, e que o céu inteiro fosse harmonia e número[75]. E todas as concordâncias que podiam notar, nos números e na harmonia, com as modificações do céu e suas partes, e com a ordem do Universo,

[69] Este capítulo expõe concepções de pitagóricos e de eleatas, em ordem a mostrar que aqueles pressentiram vagamente a causa formal.

[70] Isto é: dos atomistas.

[71] Este período tem sido diversamente interpretado, de harmonia com o que se considera como antecedente de "primeiros". Assim: Como nas matemáticas os números são por natureza primeiros; e: Como de sua natureza, os números são os primeiros dos seres. Fonseca, na tradução: *Quoniam vero numeri his priores sunt natura;* e na *explanatio:... quia numeri eorum sententia sunt priores natura rebus omnibus corporeis, cum abstracti ab omni corpore intelligi possint.* Vid. o comentário de Colle, I, 68-9.

[72] Era o número 4, por lhes parecer que, sendo o quadrado o produto de dois fatores iguais, a justiça tinha analogia com esta relação.

[73] Era o número 1, porque, segundo Teão de Esmirna, a unidade é princípio, é indivisível, domina todos os números, cuja série contém potencialmente, e a alma tem propriedades semelhantes.

[74] Era o número 7, por lhes parecer que este número corresponde ao momento favorável.

[75] Consideravam a harmonia propriedade dos números, dado exprimirem-se harmonicamente as proporções, as progressões, etc. Assim entendida, a harmonia é expressão da própria inteligibilidade, quer esta se entenda como redução da multiplicidade à unidade, quer como expressão numérica de relações concretas. Aristóteles no *De Coelo*, II, 9, refere a concepção pitagórica da harmonia das esferas celestes.

reuniam-nas, reduzindo-as a sistema. (3) Se nalguma parte algo faltasse, supriam logo com as adições necessárias, para que toda a sua teoria se tornasse coerente. Assim, como a década parece um número perfeito e parece abarcar toda a natureza dos números[76], eles afirmam que os corpos em movimento no Universo são dez. E como os [corpos celestes] visíveis são somente nove, por isso conceberam um décimo, a Anti-Terra. (4) Tratamos com maior precisão destas questões noutra parte[77]. E se a isto voltamos, é porque queremos evidenciar os princípios que eles admitem, e como caem sob as causas já enumeradas. (5) Também eles parecem admitir que o número é princípio, quer como matéria dos seres, quer como [constituinte das] suas modificações e hábitos; e que do número [sejam elementos] o par e o ímpar, sendo destes o ímpar, finito, o par, infinito, e procedendo a unidade destes dois elementos (é pois ao mesmo tempo par e ímpar), mas o número da unidade, e sendo números, como se disse, o céu inteiro. (6) Outros[78], porém, dentre estes [filósofos], admitem dez princípios, coordenados aos pares: finito e infinito, ímpar e par, uno e pluralidade, direito e esquerdo, macho e fêmea, quieto e movimentado, retilíneo e curvo, luz e escuridão, bem e mal, quadrado e retângulo. Da mesma maneira parece ter pensado também Alcmêon crotoniense, quer tenha recebido as suas idéias dos pitagóricos, ou estes de Alcmêon. Ele florescia, com efeito, ao tempo da velhice de Pitágoras, e professou uma doutrina quase idêntica. Ele afirma, pois, que a maioria das coisas humanas vão aos pares, e cita oposições não definidas como as dos pitagóricos, mas tomadas ao acaso: por exemplo, branco e preto, doce e amargo, bem e mal, grande e pequeno. (7) Também sobre o restante[79] emitiu ele idéias confusas, enquanto os pitagóricos mostravam com clareza de quais e quantos eram os contrários. (8) Destas duas [escolas] podemos, portanto, unicamente saber que os contrários são os princípios dos seres; quais e quantos eles sejam, só de uma [o podemos]. Como possam reportar-se às causas de que temos falado, não foi pelos pitagóricos claramente indicado; parece, todavia, que ordenam os elementos sob a espécie da matéria. Com efeito, é destes [elementos], enquanto intrínsecos[80], que afirmam ser constituída e modelada a substância. (9) Podemos assim avaliar suficientemente, pelo que precede, o pensamento dos antigos que admitiram que os elementos da natureza são múltiplos. Filósofos há, contudo, que se exprimiram acerca do Universo como se existisse uma única natureza, embora nem todos da mesma maneira, quer quanto à perfeição [da exposição], quer quanto à objetividade. Por conseguinte, nesta nossa investigação das causas, não haverá necessidade alguma de falar neles. Com efeito, não procedem à maneira de certos fisiólogos[81] que, pondo o ser como uno, fazem originar, no entanto, as coisas a partir do uno como se fosse matéria, mas exprimem-se de outra maneira. Enquanto os primeiros, quando criam o Universo, lhe acrescentam o movimento, estes,

[76] A razão dada é que a contagem além de dez faz-se a partir da unidade; e ainda porque, segundo Teão de Esmirna, 10= 1+2+3+4; ora, 1 é princípio dos números; 2, a reta, 3, o triângulo (isto é, a superfície), e 4, o tetraedro (isto é, o sólido); donde a década (= 1+2+3+4) exprimir tudo o que existe.

[77] No *De Coelo*, II, 13.

[78] Entre eles parece contar-se Filolau.

[79] Colle (I, 77) pensa que a expressão — restante — se refere ao número e espécie dos contrários.

[80] Isto é, enquanto inerentes à matéria.

[81] Os filósofos anteriores a Sócrates. (N. do E.)

pelo contrário, pretendem que é imóvel. (10) Ora, isto interessa de maneira particular à presente investigação. Parmênides, com efeito, parece ter alcançado o uno segundo a razão, Melisso, segundo a matéria. Por isso, o primeiro declara-o finito, o segundo, infinito. Xenófanes, no entanto, que foi o primeiro a admitir a unidade (pois Parmênides, ao que parece, foi seu discípulo), nada esclareceu, nem parece ter atingido a natureza de alguma destas duas [causas], mas, olhando para o conjunto do Universo, afirma que o uno é Deus. (11) Estes, porém, como dissemos, devem excluir-se da presente investigação: dois, Xenófanes[82] e Melisso[83], por serem as suas concepções demasiado grosseiras. Quanto a Parmênides, parece, de fato, ter visto melhor o que diz. Convencido de que, além do ser, o não-ser não é coisa alguma, ele pensa que, necessariamente, existe uma única coisa, o ser, e nada mais: questão esta acerca da qual já falamos mais claramente nos livros da *Física*[84]. Constrangido, porém, a seguir os fenômenos e a dizer que a unidade existe segundo a razão e a pluridade segundo os sentidos, chegou a estabelecer duas novas causas e dois princípios: o quente e o frio, como se dissesse o fogo e a terra. Destes, reporta o primeiro, o quente, ao ser, e o outro, ao não-ser. (12) Do que se disse, e dos filósofos que já se associaram ao nosso estudo, é isto, portanto, o que colhemos: os primitivos admitem um princípio corpóreo (a água, o fogo e coisas análogas são, pois, corpos), sendo este princípio corpóreo para uns, uno, para outros, múltiplo, mas considerando-o uns e outros da natureza da matéria; outros, porém, admitem quer esta causa, quer a causa de que provém o movimento, esta também única para alguns[85], dupla para outros. (13) Até os itálicos, exclusive, os outros [filósofos] pronunciaram-se, portanto, com certa insuficiência sobre tais [princípios], se excetuarmos, como dissemos, que recorreram a duas causas, sendo uma delas, a do movimento, considerada única por uns, dupla por outros, Os pitagóricos igualmente falaram em dois princípios[86], mas com este acrescento que lhes é peculiar: o finito, o infinito e o uno não seriam naturezas diferentes, tais como o fogo, a terra ou outra coisa parecida, mas o próprio infinito e o próprio uno são a substância das coisas de que se predicam, sendo portanto o número a substância de todas as coisas. (14) Tal é a maneira como eles se pronunciaram, e a propósito do "que é" começaram eles a falar e a definir, mas procedendo com demasiada simplicidade. Definiram, pois, superficialmente, e aquilo em que a definição dada primeiro se encontrasse, consideravam-no eles como a substância da coisa: como se fosse possível identificar a dualidade com o duplo pelo fato de o duplo se encontrar primeiro na dualidade[87]. Mas talvez não seja a mesma coisa ser duplo e dualidade; doutra forma, o uno seria uma multiplicidade, conclusão esta à qual eles também chegaram. É isto o que dos primeiros [filósofos] e seus sucessores podemos colher.

82 De Cólofon; parece ter florescido na segunda metade do século V a.C.
83 De Samos. Florescia por 444-440 a.C.
84 No Liv. I, 3.

85 Entre eles, Anaxágoras, que considerava a Inteligência causa eficiente.
86 Ou sejam: o finito e o infinito.
87 Neste período, Aristóteles dirige aos pitagóricos duas críticas: darem definições demasiado simples, fundadas em analogias superficiais, e, uma vez estabelecida a definição, aplicarem-na indiscriminadamente. É exemplo desta segunda crítica a identificação da dualidade com o duplo, ou, por outras palavras, definida a coisa dupla, qualquer que fosse a definição, concluíam logo que a sua essência é a díada (2), o que conduz ao absurdo de todos os duplos (4-6-8-16. . .) serem o mesmo que 2, isto é, a díada. V. Colle, I, 93-94.

CAPÍTULO VI[88]

Às filosofias de que acabamos de falar sucedeu a doutrina de Platão, a maior parte das vezes conforme com elas, mas também com elementos próprios alheios à filosofia dos itálicos. Tendo-se familiarizado, desde a sua juventude, com Crátilo[89] e com as opiniões de Heráclito, segundo as quais todos os sensíveis estão em perpétuo fluir, e não pode deles haver ciência, também mais tarde não deixou de pensar assim. Por outro lado, havendo Sócrates tratado as coisas morais, e de nenhum modo do conjunto da natureza, nelas procurando o universal e, pela primeira vez, aplicando o pensamento às definições, Platão, na esteira de Sócrates, foi também levado a supor que [o universal] existisse noutras realidades e não nalguns sensíveis. Não seria, pois, possível, julgava, uma definição comum de algum dos sensíveis, que sempre mudam. (2) A tais realidades deu então o nome de "idéias", existindo os sensíveis fora delas, e todos denominados segundo elas[90]. É, com efeito, por participação que existe a pluralidade dos sinônimos, em relação às idéias[91]. Quanto a esta "participação", não mudou senão o nome: os pitagóricos, com efeito, dizem que os seres existem à imitação dos números, Platão, por "participação" mudando o nome; mas o que esta participação ou imitação das idéias afinal será, esqueceram todos de o dizer. (3) Demais, além dos sensíveis e das idéias diz que existem, entre aqueles e estas, entidades matemáticas intermédias, as quais diferem dos sensíveis por serem eternas e imóveis, e das idéias por serem múltiplas e semelhantes, enquanto cada idéia é, por si, singular[92]. Sendo as idéias as causas dos outros seres, julgou por isso que os seus elementos fossem os elementos de todos os seres; (4) e, como matéria, são princípios[93] o grande e o pequeno, como forma é o uno, visto ser a partir deles, e pela sua participação no uno, que as idéias são números. Ora, que o uno seja substância, e não outra coisa, da qual se diz que é una, Platão afirma-o de acordo com os pitagóricos e, do mesmo modo, que os números sejam as causas da substância dos outros seres. Mas admitir, em lugar do infinito concebido como uno, uma díada, e constituir o infinito com o grande e o pequeno, eis uma concepção que lhe é própria, como ainda pôr os números fora dos sensíveis: [os pitagóricos] pelo contrá-

[88] Este capítulo ocupa-se da teoria platônica das idéias, em ordem a mostrar que Platão somente recorreu à causa material e à formal.

[89] Da escola de Heráclito e contemporâneo de Sócrates. Nada indica que não seja a personagem que deu nome ao *Crátilo*, de Platão.

[90] Isto é: seria pela participação que a multidão de objetos sinônimos se tornaria homônima com as idéias. Participar das idéias significa que é das idéias que os seres recebem a forma.

[91] Tradução literal. Tem o sentido: é por participação que existe a pluralidade das coisas sensíveis, unívoca em relação às idéias. Vid. Colle, I, 98. Dizem-se unívocas as coisas contidas no mesmo gênero, isto é, têm essência comum, e se designam com o mesmo nome; e equívocas ou homônimas, as coisas que somente têm de comum o nome, sem um caráter essencial a ligá-las. Vid. *Categ.* I.

[92] Quer dizer: Segundo Platão existiam: seres sensíveis, aos quais é inerente a geração, a alteração e a corrupção; idéias, cada uma das quais é única e imutável no respectivo conceito, e entidades ou seres matemáticos, cujo ser é intermediário entre os sensíveis e as idéias, porquanto tem das idéias, a imutabilidade, e dos sensíveis, a multiplicidade. Tudo indica que Platão foi levado a estabelecer a existência dos seres ideais matemáticos, com ontologia própria, para fundamentar o objeto da Matemática.

[93] Entenda-se: das Idéias.

rio, pretendem que os números são as próprias coisas, se bem que não ponham, entre estas, as entidades matemáticas. (5) Se Platão separou assim o uno e os números do mundo sensível, contrariamente aos pitagóricos, e introduziu as idéias, foi por consideração das noções lógicas (os seus predecessores nada sabiam de dialética[94]); por outro lado, se ele fez da díada uma segunda natureza, é porque os números, à exceção dos ímpares, dela facilmente derivam, como de uma matéria plástica[95]. (6) De fato, é o contrário que se dá, pois se assim fosse não seria consentâneo com a razão. Da matéria, com efeito, [os números] fazem sair uma multiplicidade de coisas, ao passo que a idéia só gera uma vez. Assim, de uma só matéria, só se aparelha uma mesa; mas quem aplica uma idéia, se bem que esta una, produz várias [mesas]. O mesmo sucede com o macho em relação à fêmea: esta é fecundada por uma única cópula, mas o macho fecunda várias fêmeas. Ora, isto é imitação daqueles princípios. (7) Tal é, pois, a conclusão de Platão sobre as questões que indagamos. É evidente, pelo que precede, que ele somente se serviu de duas causas: da do "que é" e da que é segundo a matéria[96], sendo as idéias a causa do que é para os sensíveis, e o uno para as idéias. E qual a matéria subjacente, segundo a qual as idéias são predicadas nos sensíveis e o uno nas idéias? É a díada, o grande e o pequeno. (8) Demais, ele pôs num destes dois elementos a causa do bem e no outro, a do mal, o que, como dissemos, já havia sido objeto de discussão de alguns dos filósofos anteriores, como Empédocles e Anaxágoras.

[94] A dialética significa o método conducente ao descobrimento do conceito da coisa em questão e, conseqüentemente, à obtenção da respectiva definição. Foi por ter reconhecido, após Sócrates, que os conceitos são imutáveis e necessários que Platão foi levado a estabelecer a existência das idéias com onticidade própria.

[95] Em grego, *ekmagêion:* toda matéria mole e moldável. (N. do E.)

[96] Isto é: a causa formal e a causa material.

CAPÍTULO VII[97]

Acabamos de passar em revista, breve e sumariamente, os [filósofos] que trataram dos princípios e da verdade e como [o fizeram], podendo assim concluir-se, relativamente aos que trataram do princípio e da causa, que nenhum discorreu fora das [causas] que nós determinamos na *Física,* e todos, embora confusamente, parecem tê-las como que pressentido. (2) Com efeito, alguns falam do princípio como matéria, quer o façam uno ou múltiplo, corpóreo ou incorpóreo: por exemplo, para Platão, é o grande e o pequeno, para os itálicos, o indeterminado, para Empédocles, o fogo, a terra, a água e o ar, para Anaxágoras, a infinidade das homoemerias. Todos eles entreviram esta espécie de causa, como também aqueles para os quais é o ar, ou o fogo, ou a água, ou um elemento mais denso que o fogo e mais sutil que o ar[98]. Tal

[97] Este capítulo tem por objeto o exame da relação das concepções expostas nos capítulos anteriores com a concepção aristotélica das quatro causas.

[98] Parece ter em vista Anaximandro.

é, pois, no dizer de alguns[99], o elemento primitivo. (3) Estes últimos, portanto, não atingiram senão esta causa [material]; outros, porém, aquela donde é o princípio do movimento: por exemplo, os que põem a amizade ou a discórdia, a inteligência ou o amor como princípio. Mas a qüididade e a substância ninguém a atingiu com clareza, embora de mais perto dela se aproximem os que admitem as idéias. Com efeito, eles não consideram as idéias como matéria dos sensíveis, nem o uno [como matéria] das idéias, nem estas são para eles o princípio do movimento (seriam antes, dizem eles, causas de imobilidade e de repouso): pelo contrário, as idéias dão a cada uma das outras coisas a qüididade, como o uno [dá a essência] às idéias. (4) E quanto àquilo em vista de que[100] as ações, as mudanças e os movimentos [se efetuam], num certo sentido, admitem-no como causa, mas não explicitamente, nem dizem como se originou. Com efeito, os que falam da inteligência ou da amizade apresentam estas causas como um bem, e não como o fim pelo qual algum ser existe ou se modifica, antes, pelo contrário, como se os seus movimentos delas derivassem. (5) Da mesma maneira, também os que afirmam que o uno ou o ser é desta natureza dizem que é a causa da substância, mas não que é em vista desta [causa] que as coisas são ou devêm. Sucede-lhes assim, de alguma sorte, dizer e não dizer que o bem é causa; dizem-no, com efeito, não absolutamente, mas por acidente[101]. (6) Que nós tenhamos retamente definido as causas, tanto no que interessa ao seu número como à sua natureza, parecem confirmá-lo também todos aqueles que não conseguiram descobrir outra causa diversa. É, além disto, evidente que os princípios devem ser estudados, ou todos assim, ou em qualquer uma destas maneiras. Resta-nos agora expor as dúvidas relativas à maneira como cada um daqueles [filósofos] se exprimiu, e à sua atitude para com os princípios.

[99] Ross. *Met.*, admite como provável que Aristóteles se refira a alguns discípulos de Anaxímenes.

[100] Isto é: a causa final.

[101] Isto é: nenhum destes filósofos atingiu com clareza a noção de causa final, visto a terem pensado, como diz Fonseca na *explanatio* deste passo, *per accidens, sine ratione alterius causae.*

CAPÍTULO VIII[102]

Todos aqueles para quem o Universo é uno e que admitem uma certa natureza única como matéria[103], e esta corporal e provida de extensão, caem evidentemente em muitos erros. Com efeito, somente estabelecem os elementos dos corpos, e não os dos incorpóreos, embora existam também os incorporais. (2) E depois, esforçando-se por explicar as causas da geração (e da corrupção) e para dar uma explicação da natureza do Universo, omitem o princípio do movimento. (3) Além disto, não reconhecem por causa

[102] Este capítulo tem por objeto a crítica de algumas concepções de filósofos pré-socráticos anteriormente referidas.

[103] Tem em vista os primeiros filósofos da Escola Jônica, que admitiram a existência de um só princípio material como substância única de todas as coisas.

Os eleatas também sustentavam que o Universo é *uno, mas Aristóteles* não os inclui neste passo.

nem a substância nem o "que é"[104] e adotam, de mais, levianamente, como princípio dos seres qualquer corpo simples, com exceção da terra, sem tomarem em consideração como os elementos mutuamente se geram, tais como o fogo, a água, a terra e o ar, os quais nascem uns dos outros, quer por união, quer por separação. (4) Ora, isto é fundamental para se estabelecer a anterioridade ou a posterioridade. Com efeito, poderia parecer mais elementar de todos aquele corpo a partir do qual primeiramente os outros se geram por união, e esse [corpo] deveria ser o mais tênue e o mais sutil dos corpos. Portanto, os que põem o fogo como princípio falariam de maneira mais conforme com este conceito. (5) No fundo, todos os outros também reconhecem que o elemento dos corpos deve ser de tal maneira. Pelo menos, nenhum dos que mais tarde admitiram um único elemento pensou que a terra fosse esse elemento, sem dúvida por causa da grandeza das suas partes, ao passo que cada um dos três outros elementos encontrou o seu defensor: para uns, com efeito, este [elemento] é o fogo, para outros, a água, para outros, o ar. Mas por que razão não admitem eles também a terra, como a maior parte dos homens? Diz-se, com efeito, que tudo é terra, e Hesíodo até cantou que a terra foi a primeira gerada dentre os corpos: tão antiga e popular esta crença devia ser! (6) Segundo tal maneira de ver, portanto, nem os que admitem outro princípio além do fogo, nem os que o fazem mais denso que o ar e mais sutil que a água dizem bem. Mas se o que é posterior segundo a geração é anterior pela natureza, e o que é misturado e composto é posterior segundo a geração, será então verdade o contrário: a água será anterior ao ar, e a terra à água. (7) Tanto baste sobre os [filósofos] que estabeleceram a causa única que dizíamos[105]. O mesmo diga-se daqueles que as admitem em número maior, como Empédocles, que reconheceu quatro corpos como matéria. Resultam-lhe, porém, em parte as mesmas dificuldades, em parte outras. Vemos, com efeito, estes corpos nascerem uns dos outros, precisamente como se o mesmo corpo não subsistisse sempre fogo ou terra (e disto já se falou nos livros da *Natureza)*[106]. Quanto à causa das coisas em movimento, a questão de saber se se deve reconhecer uma [causa] ou duas não parece ter sido convenientemente resolvida, nem por forma inteiramente racional. (8) Finalmente, os que assim falam devem necessariamente rejeitar toda a alteração, não podendo o úmido provir do quente, nem o quente do úmido. Qual seria, pois, o sujeito destes contrários, e qual a natureza única que se tornaria fogo e água? Empédocles não o diz[107]. (9) Quanto a Anaxágoras, poderia alguém supor que ele

[104] Isto é: a forma.

[105] Para a interpretação desta crítica à posição filosófica dos jônicos, vid. Colle, I, p. 113-116. Esquematicamente, pode dizer-se que Aristóteles censura estes filósofos por terem adotado um dos elementos como primordial sem previamente terem examinado a anterioridade de cada um em relação à dos outros, pelo que o estabelecimento de qualquer deles como primordial é arbitrário.

Além disso, se a anterioridade se considerar sob o ponto de vista da geração, o componente é anterior à geração, e neste caso deve ser elemento primordial o mais sutil; por isso, houve quem sustentasse que ele era o fogo, e ninguém sustentou que fosse a terra. Se se considerar, porém, a anterioridade sob o ponto de vista da essência, isto é, da prioridade do perfeito sobre o imperfeito, na qual o composto é anterior ao componente, é a terra que deve ser o elemento primordial, por ser o mais espesso e complexo dos elementos.

[106] Refere-se ao *De Coelo*, III, 7. O fundo do argumento reside nisto: desde que os elementos se transformem uns nos outros, perdem a sua propriedade específica e, portanto, deixam de ser princípios.

[107] Em resumo, além do argumento anterior, Aristóteles critica Empédocles por não haver determinado a ação do amor e da discórdia como causas e por não ter notado que a especificidade dos quatro elementos, que os torna contrários, implicava a existência de algo que permanecesse, como sujeito onde se dessem os contrários.

reconheceu dois elementos[108], o que estaria de acordo com uma razão que ele não formulou, mas que deveria forçosamente admitir, se lhe tivesse sido apresentada. É, na verdade, absurdo sustentar que, na origem, tudo estaria misturado, quer porque tudo deveria ter preexistido distinto, quer porque nem tudo é feito para se misturar com outra coisa qualquer[109] e, enfim, porque a modificação e os acidentes existiriam separados das substâncias (com efeito, mistura e separação dizem respeito às mesmas coisas). No entanto, se alguém o acompanhasse, desenvolvendo as suas idéias, o seu pensamento talvez tomasse um caráter mais original. (10) Com efeito, quando nada havia de distinto, nada, evidentemente, se podia afirmar de verdadeiro acerca daquela substância; quero dizer que ela não era branca, nem preta, nem cinzenta, nem de qualquer outra cor, mas, necessariamente, incolor, de outra forma teria tido alguma destas cores. Igualmente, e pela mesma razão, ela não teria nenhum sabor, nem qualquer outra propriedade deste gênero, pois não podia ser nem "qual", nem "quanta", nem "que"; de outra forma ser-lhe-ia inerente alguma das espécies que se predicam separadamente, o que é impossível, se todas as coisas se encontram misturadas: assim, seriam, pois, já distintas. Mas, para ele, nada existe sem mistura, à exceção da inteligência, que, só, é pura e sem mescla. (11) Acontece-lhe, desta maneira, admitir [simultaneamente] como princípios o "uno" (que é simples e sem mistura) e o "outro"[110], como nós admitimos o indeterminado antes de vir a ser determinado e de participar de uma espécie qualquer. Por conseguinte, ele não se exprime com exatidão, nem com clareza; aproxima-se, contudo, das doutrinas posteriores, e das opiniões que atualmente se impõem. (12) Todos eles, porém, ocupam-se somente do que diz respeito à geração, à corrupção e ao movimento, pois limitam-se quase exclusivamente a investigar as causas e os princípios desta substância; mas os que estendem a sua especulação a todos os seres e distinguem seres sensíveis dos não-sensíveis alargam, evidentemente, as suas observações às duas espécies [de seres]. É portanto com eles que alguém poderia de preferência deter-se, para apreciar o que dizem de bom ou de mau, relativamente aos pontos que ainda nos restam para tratar. (13) Os que são chamados pitagóricos recorrem a princípios e a elementos ainda mais afastados[111] que os dos fisiólogos. A razão é que eles buscam os princípios fora dos sensíveis: as entidades matemáticas, com efeito, entram na classe dos seres sem movimento, à exceção daqueles de que trata a astronomia. (14) No entanto, de nada mais discutem e de nada mais tratam senão da natureza. Dão geração ao céu[112], observam o que se passa nas suas diferentes partes e respectivas modificações e revoluções, e em tais fenômenos eles esgotam os princípios e as causas, como se partilhassem a opinião dos outros fisiólogos, para quem o ser é tudo o que é sensível, e contido no que chamamos céu. Estas causas e estes

[108] A saber: a forma e a matéria.

[109] Esta objeção procede da concepção aristotélica da especificidade das propriedades naturais; por isso Aristóteles tem por absurda a explicação de Anaxágoras, pois essências de propriedades específicas diferentes nem podiam ter estado primordialmente misturadas, nem podiam misturar-se por acaso.

[110] Isto é, a forma, pois os platônicos designavam por esta palavra a forma das idéias, e a matéria primeira, à qual ligavam a noção de alteridade.

[111] Isto é, a princípios mais abstratos, e portanto mais afastados dos dados imediatos dos sentidos.

[112] Entenda-se: o Cosmos.

princípios julgam-nos, no entanto, como acabamos de dizer, capazes de os elevarem até aos seres superiores e aos quais melhor se adaptam, do que à teoria sobre a natureza. (15) Contudo, também não explicam de que maneira se produza o movimento, havendo como sujeito unicamente o finito e o infinito, o ímpar e o par; nem tampouco como seria possível, sem movimento e sem mudança, a geração e a corrupção, ou as revoluções dos corpos que andam no céu. (16) Concedamos-lhes ainda, ou admitamos como demonstrado, que a grandeza resulta destes princípios; como explicar, então, que haja corpos leves e pesados? Com efeito, com os princípios que supõem e admitem, eles não discorrem mais sobre as entidades matemáticas que sobre os sensíveis. Se, por conseguinte, nunca falam no fogo, na terra e noutros corpos parecidos, a razão é, suponho, que nada têm que dizer dos sensíveis. (17) Além disto, como conceber que as modificações do número e o próprio número são as causas dos corpos que existem no céu, ou venham porventura a existir, desde o princípio e hoje ainda, e que não há nenhum outro número fora deste, do qual o próprio Universo resulta? Quando, com efeito, admitem em tal parte [do Universo] a opinião e a oportunidade e, um pouco mais abaixo ou acima, a injustiça e a separação ou a mistura, e trazem como prova disto que cada uma destas coisas é um número, embora aconteça que, num dado lugar, já se encontra uma multiplicidade de grandezas compostas, pelo fato de tais modificações estarem em relação com os lugares particulares, então, este número que está no Universo deve considerar-se [o mesmo que o de] cada uma destas coisas ou haverá, além dele, outro? (18) Platão diz que é outro, embora acredite que estas coisas e suas causas também são números, sendo porém as causas números inteligíveis, e as coisas [números] sensíveis[113].

[113] Em resumo: os pitagóricos consideram os números causa e explicação do existente, o que significa que os princípios que estabeleceram não radicam nos seres físicos, visíveis e tangíveis, mas no mundo ideal ou supra-sensível. Não obstante, empregaram-nos para explicar a natureza, e daí o salto do ideal para o real, em condições que tornava inexplicável o passo das noções matemáticas de finito e de infinito, de par e de ímpar, para o movimento dos objetos concretos, para o *processus* físico da geração e da corrupção, de ascensão e de gravidade. Além disso não esclareciam se o número que é causa das coisas é o mesmo de que as coisas são feitas; por isso Platão, para evitar esta dificuldade, distinguiu o número sensível, que é o das coisas concretas, do número inteligível, que é causa delas.

CAPÍTULO IX[114]

Deixemos agora de falar dos pitagóricos: baste o que deles dissemos. Os que põem as idéias como causas, enquanto pretendiam individuar, a princípio, as causas dos seres deste mundo, introduziram outros seres em número igual: como quem, procurando fazer uma conta, julgasse que a não poderia fazer com poucas cifras e as aumentasse para a poder fazer. As idéias, com efeito, são em número quase igual, ou pouco inferior, ao dos

[114] Este capítulo tem por objeto a crítica da teoria platônica das idéias; pretende mostrar que é inadmissível e que não explica o mundo real. Alguns dos seus períodos são idênticos aos do liv. XIII (M).

sensíveis[115], dos quais, procurando as respectivas causas, eles partiram para chegar às idéias. Cada coisa tem, pois, a sua equívoca[116], tão fora das substâncias, como das outras entidades, cuja unidade é contida na multiplicidade, sejam elas sensíveis ou eternas. (2) Além disto, por nenhum dos argumentos, mediante os quais nós demonstramos[117] que as idéias existem, elas se nos manifestam. De alguns, com efeito, esta conclusão não deriva necessariamente; de outros, derivam até idéias de coisas que, a nosso ver, não as têm. Assim, pelos argumentos tirados das ciências, deverá haver idéias de todas as coisas de que há ciência[118], e, pelo [argumento] da unidade na multiplicidade[119], também [haverá idéias] das negações; enfim, pelo argumento de que pensamos qualquer coisa mesmo depois de corrupta[120], [haverá] igualmente [idéias] dos corruptíveis. Também destes, com efeito, temos representação. (3) Quanto aos raciocínios mais rigorosos, uns levam-nos a introduzir as idéias dos relativos, dos quais afirmamos não haver gênero por si, outros ao terceiro homem[121]. Em geral, estes argumentos das espécies arruínam aquilo que, aos partidários das idéias, importa ainda mais do que a existência das próprias idéias. Resulta daí, com efeito, que não é anterior a díada, mas sim o número, que o relativo precede o absoluto, e que todos os argumentos, pelos quais alguns desenvolvem as doutrinas das idéias, contradizem os próprios princípios[122]. (4) Demais, segundo a

[115] Isto é: as idéias são tão numerosas como os seres sensíveis, mas discute-se se Aristóteles se refere a seres sensíveis individuais ou a gêneros de seres sensíveis. Defende a primeira interpretação Robin, e a segunda, Bonitz.

[116] Termo a notar, pois, como disse acima (cap. 6, § 2, e nota), as idéias são *sinônimas* em relação às coisas sensíveis, e neste passo diz que são *equívocas*. As interpretações e explicações divergem. Assim, Fonseca traduz: *Est enim in singulis aliquid eiusdem nominis;* e Bonitz explica: *ideas autem quod dixit homonymus rebus Aristoteles, vel non dijudicare videtur hoc loco num quid aliud praeter nomen commune habeant ideae et res, vel jam pro concesso sumere non esse inter utrasque substantiae communionem.*

[117] Neste passo, Aristóteles fala na primeira pessoa, como se fora platônico, e no passo correspondente do liv. XIII (M) emprega a terceira. O fato tem suscitado hipóteses várias, notadamente a de assim confessar a sua filiação doutrinal em relação à teoria platônica.

[118] Com este argumento, Aristóteles inicia a enumeração dos argumentos dos platônicos justificativos da existência das idéias. Este, primeiro, baseia-se na necessidade lógica de existir o objeto de cada ciência.

Assim, por exemplo, a existência da geometria, que se ocupa do igual e do comensurável, implica que estes seres existam em si, e estes seres são as idéias.

[119] É o segundo argumento: se se afirma o mesmo atributo de indivíduos diversos (a unidade da multiplicidade) é porque o atributo é uno e idêntico e não designa os seres particulares aos quais é atribuído, mas o ser uno e imutável, que é a idéia. O argumento é extensivo às negações, pois se a idéia de Homem em si é atributável a vários indivíduos, a idéia de Não-Homem em si (idéia de negação) também o é.

[120] É o terceiro argumento: a persistência no pensamento do que desapareceu, e portanto o objeto da representação deve existir fora do espírito que o representa. Aristóteles objeta, no período imediato, que a coerência conduz a admitir a existência de idéias de cada coisa concreta perecível.

[121] Neste período, Aristóteles diz que os platônicos, além dos argumentos expostos acima, recorriam a outros "raciocínios mais rigorosos", sem indicar em que consistiam, o que aliás foi indagado por alguns intérpretes, designadamente Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote* (Paris, 1908), pp. 15 ss. e H. Cherniss, *Aristotle's criticism of Plato, and the Academy*, I (Baltimore, 1944) pp. 275 ss. Refere, porém, as conseqüências que eles implicavam, pp. as quais são as seguintes:

a) Existência das idéias dos relativos. O exemplo platônico é colhido no *Fédon*, porquanto o conceito de igualdade sobre que Platão argumenta é um conceito de relativo. A objeção de Aristóteles, da inexistência de tal gênero, parece mostrar que nem todos os platônicos admitiam as idéias de relativos.

b) Idéia do terceiro homem. O nervo deste célebre argumento consiste no seguinte: se o homem vivente implica a existência da idéia de Homem-em-si, a semelhança existente entre o homem vivente e o Homem-em-si implicará a existência da idéia de um terceiro homem, e assim sucessiva e indefinidamente, dado verificar-se em todos os casos o elemento comum, o uno no múltiplo, a que a teoria confere ser próprio e existente.

[122] A contradição dá-se porque, dizendo Platão que a díada indefinida é o princípio do número, o número, que é um relativo, é anterior à díada.

concepção pela qual nós admitimos as idéias, não só haverá idéias das substâncias, mas também de muitas outras coisas (com efeito, a intelecção una não se dá somente em relação às substâncias, mas em relação a outras coisas ainda, nem as ciências tratam unicamente da substância, mas também de outras coisas, e assim para mil outros casos parecidos). Por outro lado, a rigor da lógica e da própria doutrina das idéias, se estas são participáveis, haverá, forçosamente, idéias apenas das substâncias. Com efeito, elas não participam por acidente, mas em tanto tal participação deve dar-se para cada uma, em quanto ela não é predicada do sujeito. Quero com isto dizer que se um ser participa do duplo em si, ele participa também do eterno, mas por acidente, por ter [simplesmente] acontecido ao duplo ser eterno. (5) Não haverá, portanto, idéias senão da substância. Assim, uma mesma coisa designará a substância tanto aqui [entre os sensíveis] como acolá [entre os inteligíveis] ; de outra forma, que significado teria a afirmação de que existe qualquer coisa além dos sensíveis, o uno na multiplicidade? E se é idêntica a espécie das idéias e das coisas que delas participam, haverá também [entre umas e outras] qualquer coisa de comum. Com efeito, por que sobre as díadas corruptíveis, também múltiplas mas eternas, haverá uma unidade e identidade, a díada, e não sobre a díada em si e qualquer díada particular? Se, pelo contrário, a espécie não é a mesma, serão então equívocas, como se se chamasse "homem", ao mesmo tempo, a Cálias e à madeira, sem nada ter observado entre eles de comum. (6) Mas, em particular, não poderíamos dizer o que conferem as idéias aos sensíveis, sejam eternos ou sujeitos à geração e à corrupção, pois elas não são, para estes, causa de qualquer movimento ou modificação[123]. (7) Também não são de nenhum auxílio para a ciência dos outros seres (com efeito, não são a substância deles, de outra forma estariam neles), nem para a sua existência, porque não existem nos seres em que participam[124]. Talvez possam parecer causas, como o branco o é da composição da coisa branca. Mas este argumento, que Anaxágoras indicou primeiramente e, em seguida, Eudoxo[125] e outros, é muito frágil, pois é fácil opor-lhe objeções inúmeras e "por absurdo". (8) Das idéias, portanto, e em nenhuma das formas que se costumam afirmar, não podem provir as outras coisas[126]. Quanto a dizer-se que elas são exemplares[127] e que as outras coisas participam delas, é pronunciar palavras ocas e fazer metáforas poéticas: qual é, pois, o agente que olha para as idéias? É, com efeito, possível que uma coisa qualquer exista, ou venha a existir, à semelhança de outra, sem ser contudo modelada sobre esta. Assim, exista ou não Sócrates, poderia sempre nascer um homem parecido com Sócrates, nem haveria diferença, evidentemente, se Sócrates fosse eterno. (9) Haveria, além disto, para um mesmo ser, vários exemplares, e, por conseguinte, várias

[123] Partindo do pressuposto de que em virtude da participação são essencialmente idênticas as idéias e as coisas sensíveis, Aristóteles coloca nestes dois períodos a teoria das idéias perante o seguinte dilema: ou existe identidade de natureza entre as idéias e as coisas sensíveis, ou não existe. Se existe, cabe o raciocínio do argumento do terceiro-homem, porquanto a lógica da teoria obriga a estabelecer a existência da idéia que exprima o que há de comum entre a idéia e a coisa sensível que dela participa; se não existe, o ser sensível e o ser da idéia a que este participa não serão unívocos, mas equívocos, e portanto idéia e coisa sensível só têm de comum entre si o nome, o que é a negação da teoria.

[124] Isto é: as idéias não dão às coisas sensíveis o ser concreto, existentivo, que elas têm.

[125] No liv. II do *Perì ideón*, que não chegou até nós, Aristóteles expusera argumentos contra Eudoxo, que aplicara o sistema de Anaxágoras às idéias.

[126] Isto é: as idéias não têm ação causal.

[127] Isto é, paradigmas.

idéias [do mesmo ser]: por exemplo, do homem seria o Animal, o Bípede e, ao mesmo tempo, o Homem-em-si. (10) Demais, não é apenas dos sensíveis que as idéias seriam exemplares, mas também das próprias idéias: o gênero, por exemplo, [será,] enquanto gênero, [o exemplar] das espécies [contidas no gênero], e a mesma coisa será, assim, exemplar e imagem. (11) Parece, além disto, impossível que existam separadamente a substância e aquilo de que ela é substância: neste caso, as idéias, que são as substâncias das coisas, como existiram separadas delas? No *Fédon*, porém, afirma-se que as idéias são causas e do ser e do devir. (12) Todavia, ainda que as idéias existam, os seres que delas participam não são gerados[128] se não houver um [primeiro] motor[129], por outro lado, muitas outras coisas aparecem, uma casa, por exemplo, ou um anel, sem que delas se afirme que há espécie. Por conseguinte, é evidente que também outras coisas podem existir e devir, mediante causas análogas às dos objetos de que temos agora falado. (13) Além disto, se as idéias são números, como seriam causas? Será porventura porque os seres são números diferentes, e um tal número, por exemplo, é homem, tal outro é Sócrates, tal outro Cálias? E porque, então, aqueles seriam causas destes? Que uns sejam eternos e os outros não, de certeza, pouco importa. Se, pelo contrário, por serem os sensíveis como as harmonias, uma razão de números, então é evidente que deve haver alguma coisa da qual são razões. (14) Se, portanto, esta alguma coisa, a matéria, é "qualquer" coisa, é evidente que também os próprios números serão relações de uma coisa para outra. Quero dizer, se Cálias é uma razão numérica de fogo, terra, água e ar, também a idéia será [razão] numérica de outros sujeitos diferentes, e o homem-em-si, quer seja um número ou não, será sempre uma relação em números, e não número. Não haverá, portanto, número algum [130]. (15) Demais, de muitos números forma-se um número, mas de [muitas] idéias, como [gerar] uma idéia única? E se não é dos números, mas dos numeráveis[131], por exemplo, da miríada, [que o número se compõe,] qual será então a razão das mônadas? Se elas são, com efeito, da mesma espécie, seguir-se-ão muitos absurdos, e se o não são, [igualmente se seguirão] quer sejam diferentes uma da outra, quer a respeito de todas. Com efeito, sendo impassíveis[132], em que diferirão? Estes conceitos não são, pois, conseqüentes, nem conformes à razão. (16) Será, além disto, necessário constituir outra espécie de números, que será o objeto da aritmética e de todas aquelas [entidades] a que alguns chamam intermédias. E estas, como existem? E de que princípios provirão? E por que haverá intermediários entre os sensíveis e as idéias? (17) Demais, as mônadas contidas na díada provirão, cada uma, de uma díada anterior,

[128] Fonseca traduz: *nequaquam fiunt.*

[129] Isto é, algo que dê o movimento. Há quem traduza por causa motora, mas o sentido exato parece ser o de Fonseca, a que nos ativemos: *nisi sit quod moueat.*

[130] Este período dá ensejo a várias dificuldades. Esquematicamente, o raciocínio de Aristóteles é o seguinte: se o número como idéia exprime *uma relação*, não tem ser próprio, dado não haver, como já disse acima, idéias de relativos; e como o número sensível existe por participação ao número ideal, segue-se que um e outro número estão desprovidos de onticidade.

[131] Talvez mais explicitamente: se o número, por exemplo a miríada, não é composto de números, mas de numeráveis, isto é, dos elementos ou unidades de número, qual será então a razão das mônadas, isto é, das unidades?

[132] Isto é, não afetadas por qualquer determinação.

o que é impossível. E também, por que o número composto [de unidades] seria uno? Acrescente-se ao que acabamos de dizer que, se as mônadas são diferentes, conviria então falar como os que admitem quatro ou dois elementos. Com efeito, cada um deles não chama elemento ao que é comum, por exemplo, o corpo, mas ao fogo e à terra, quer esse corpo seja algo de comum, quer não [o seja]. Na realidade, porém, fala-se como se o uno fosse, tal como o fogo ou a água, um composto de partes similares[133]. A ser assim, os números não serão substâncias; ora, é claro que, se o uno em si existe e é princípio, entende-se de várias maneiras, nem haveria outra possibilidade[134]. (18) Quando, em seguida, queremos reduzir as substâncias aos princípios, nós imaginamos os comprimentos a partir do curto e do comprido, isto é, uma forma do pequeno e do grande, a superfície a partir do largo e do estreito, e o corpo, a partir do alto e do baixo. (19) Todavia, como poderá a superfície conter uma linha, ou o sólido uma linha e uma superfície? O largo e o estreito, pois, são de um gênero, e de outro o alto e o baixo. Da mesma maneira, portanto, que o número não está nestes[135], porque o muito e o pouco são qualquer coisa de diferente deles, também nenhum dos gêneros superiores existirá, evidentemente, nos inferiores. Nem podemos dizer que o largo seja um gênero do profundo, porque, então, o corpo seria uma superfície. (20) E os pontos, donde provirão? Contra esta noção [de ponto] se insurgiu Platão, como sendo um dogma geométrico, e chamando-lhes "princípios da linha" e, muitas vezes, "linhas insecáveis". No entanto, é necessário que estas tenham um limite: de modo que, pelas mesmas razões que há linhas, há também pontos. (21) Duma maneira geral, como a filosofia investiga a causa dos sensíveis, é precisamente isto que nós deixamos de lado (nada, pois, afirmamos da causa, que é o princípio da mutação), e, julgando explicar a substância dos mesmos [sensíveis], admitimos, na realidade, a existência de outras substâncias. Mas, como estas [substâncias] sejam as substâncias daquelas, explicamo-lo com palavras vãs, porque "participar", como mais acima dissemos, nada significa. Tampouco as idéias têm qualquer relação com aquilo que dissemos ser o princípio das ciências, e em vista do qual toda a inteligência e a natureza operam, nem com aquela causa que afirmamos ser um dos princípios[136]: as matemáticas tornaram-se, para os [filósofos] do nosso tempo, a [única] filosofia, embora eles protestem que é em função das outras ciências que se devem cultivar. (22) Além disto, poderia alguém considerar a substância subjacente como uma matéria mais matemática, [podendo] ser predicada e, até, ser, uma diferença da substância e da matéria, mais do que uma matéria: por exemplo, o grande e o pequeno, como o raro e o denso, de que falam os fisiólogos, e que eles dizem constituir as primeiras diferenças do sujeito. Com efeito, são uma espécie de excesso e de defeito. (23) Quanto ao movimento, se estas [determinações] são movimento, é evidente que as

[133] Isto é, como se o uno fosse constituído de homeomerias, à semelhança da concepção do ser segundo Anaxágoras.

[134] A crítica de Aristóteles assenta no dilema: Se o uno é somente formal, não torna possível a existência de unidades derivadas, que todas teriam de ser especificamente idênticas; se o uno existe e é princípio real, não pode haver diversidade entre as diferentes unidades.

[135] Isto é, nestas grandezas numéricas anteriormente referidas: a linha, a superfície e o sólido.

[136] Isto é, a causa final.

idéias também se deverão mover; e se não, donde é que ele veio[137]? Cairia assim o estudo inteiro da natureza[138]. (24) Outra coisa que também parece fácil de demonstrar, a saber, tudo o que existe se reduz à unidade[139], efetivamente não o é. Com efeito, por ectese[140], nem tudo se torna uno, mas somente o próprio, se contudo nada lhe tirarmos[141]. Mas isto também não é admissível, a não ser que se conceda que o universal é um gênero, o que, em certos casos, é impossível. (25) E também não têm explicação as noções posteriores aos números, a saber, os comprimentos, as superfícies e os sólidos, nem como elas existem ou poderão existir, nem qual é a sua função. Com efeito, não podem ser idéias (visto que não são números), nem intermédios (o que são somente as entidades matemáticas), nem corruptíveis; dar-se-ia, assim, novamente, um quarto gênero diferente. (26) Em geral, procurar os elementos dos seres sem os distinguir, apesar de serem múltiplas as suas acepções, é impossibilitar-se de os encontrar, sobretudo se, desta forma, investigarmos de que [elementos] são constituídos. Assim, de quais [resulta] o fazer, o padecer ou o direito não é, por certo, fácil determinar; e, se o fosse, somente o seria para as substâncias. Portanto, procurar os elementos de todos os seres, ou pensar em os ter achado, é uma ilusão[142]. (27) Mas como poderia alguém chegar a conhecer os elementos de todas as coisas? Sem dúvida, não os pode conhecer com anterioridade: assim, quem está a aprender geometria, pode já conhecer outras coisas, mas não do objeto da disciplina em questão, e que ele se propõe aprender. E da mesma forma para tudo o mais[143]. (28) E se, por outro lado, existe, como alguns pretendem, uma ciência de todas as coisas, então [quem a aprende] nada poderá conhecer antes de começar. No entanto, toda a disciplina se adquire por conhecimentos prévios, total ou parcialmente, quer ela proceda por demonstração[144], quer por definição, pois é preciso que os elementos de que a definição procede sejam pré-conhecidos e familiares. Igualmente para a ciência que existe por indução. Mas se, por acaso, ela nos fosse inata[145], seria maravilhoso que, sem o sabermos, possuíssemos a mais excelente das ciências. (29) E demais, como seria

[137] Isto é, as idéias nao dão a razão do movimento e sem a explicação do movimento não é possível a física.

[138] Isto é: a natureza não é concebível sem movimento, e sem a explicação do movimento não há ciência física.

[139] Isto é, tudo é uno.

[140] Por ectese entendiam os platônicos a operação que atribui ser próprio aos atributos comuns; em Aristóteles designa o ato de abstração lógica.

[141] Isto é: se se seguirem todos os graus que a ectese comporta. Ross traduz: *"if we grant all the assumptions"*.

[142] Neste parágrafo opõem-se duas concepções diversas da ontologia. Os platônicos procuravam determinar os elementos comuns a todos os seres, que eram os elementos constitutivos dos números; Aristóteles afirma que isto não só não é fácil em relação ao que não tem substância concreta, como o que é direito, senão que é necessário distinguir previamente os seres, por não ser unívoco o termo ser. Por isso, isto é, se o Ser não é um gênero, é ilógico procurar os princípios gerais dos seres sem previamente se haverem discriminado as diversas ontologias próprias de cada espécie de ser.

[143] No parágrafo anterior, Aristóteles mostrara que era ilógica a investigação dos elementos, ou princípios gerais do ser, tal como a conduziam os platônicos; neste período e no seguinte, procura mostrar que é impossível aprender a conhecer tais elementos ou princípios, porque quem empreendesse isso devia estar necessariamente desprovido de todo e qualquer conhecimento.

[144] Nos *Segundos Analíticos*, I, c. 2, Aristóteles desenvolveu esta idéia, mostrando que os axiomas devem necessariamente ser conhecidos pela pessoa a quem é dirigida a demonstração.

[145] Alusão à teoria platônica da reminiscência como fundamentação do saber.

possível conhecer de que resultam [as coisas], e como nos certificaríamos disso? Também aqui há, pois, uma dificuldade. Poder-se-ia, com efeito, discutir a propósito de certas sílabas. Uns dizem, por exemplo, que o ZA vem do S, mais D e A; outros pretendem que é um som diferente, e que não é nenhum dos conhecidos. (30) Enfim, os sensíveis, como os poderíamos conhecer, sem termos deles a sensação[146]? Ora, isto deveria [ser possível], se os elementos de todas as coisas, dos quais [tudo deriva], são os mesmos, como os sons compostos resultam dos [elementos] que lhes são próprios.

[146] Equivale a dizer que não podem conhecer-se as coisas sensíveis somente pela inteligência; se assim fosse, a percepção sensível seria inútil. Com este argumento conclui Aristóteles a refutação da teoria platônica das idéias.

CAPÍTULO X

Que as causas enumeradas na *Física*[147] são as próprias que todos parecem procurar, e que fora delas nenhuma mais poderíamos indicar, resulta também das considerações [dos filósofos] que nos precederam. Fizeram-no, contudo, confusamente, e, sob certo sentido, já foram todas tratadas [antes de nós], sob outro, não. A um balbuciante parece-se, portanto, a primitiva filosofia em tudo, por ser ainda nova e no seu início[148]. (2) Empédocles afirma até que o osso existe pela proporção, o que [para nós] é a qüididade e a substância da coisa. Do mesmo modo é necessário que haja também uma proporção da carne e de cada um dos outros elementos, ou então de nenhum[149], pois é em razão disso que a carne, o osso e cada um destes outros elementos existem, e não em razão da matéria a que eles chamam fogo, terra, água, ar. Ele, porém, se alguém lho tivesse explicado, tê-lo-ia forçosamente admitido, mas não se pronunciou claramente. (3) Sobre estes pontos nos temos já manifestado anteriormente. Agora, voltemos às dificuldades[150] que sobre os mesmos poderia alguém levantar, o que talvez nos possa servir para outras questões que sobrevenham.

[147] As já referidas quatro causas: material, formal, *eficiente e final*.
[148] O sentido é: A primitiva filosofia a respeito de todas as coisas (peri pánton), por ser ainda nova e estar no seu início, se parece, portanto, a um balbuciante. (N. do E.)

[149] Isto é: ou então que nenhum dos elementos o esteja.
[150] Este passo estabelece conexão com o livro III *(B)*, que é consagrado à exposição das *aporias* ou dificuldades.

LIVRO II
(a)

CAPÍTULO I[151]

A especulação acerca da verdade[152] é, num sentido, difícil, noutro, fácil: a prova é que ninguém a pode atingir completamente, nem totalmente afastar-se dela, e que cada [filósofo] tem algo que dizer sobre a natureza, nada ou pouco acrescentando cada um à verdade, embora se faça do conjunto de todos uma boa colheita. De sorte que parece dalgum modo acontecer como no caso do provérbio: "quem não acertaria [com a flecha] na porta?" (2) Assim considerado, [este estudo] seria, portanto, fácil. Mas o fato de podermos atingir o conjunto, e não as partes, mostra a sua dificuldade. Porém, como há duas espécies de dificuldades, a origem delas talvez não esteja nas coisas, mas em nós próprios. Da mesma maneira, com efeito, que os olhos dos morcegos se comportam para a luz do dia, igualmente o lume da nossa alma [se comporta] para as coisas por natureza mais claras. (3) É, pois, de justiça mostrarmo-nos reconhecidos não só para com aqueles cujas doutrinas partilhamos, mas ainda para com aqueles que mais superficialmente se exprimiram: também estes, com efeito, deram a sua contribuição, pois exercitaram o nosso hábito[153]. Se Timóteo[154] não tivesse existido, não possuiríamos muitas melodias, e sem Frínico[155], Timóteo não teria existido. O mesmo se dá também com os que se expressaram acerca da verdade, pois de alguns [deles] temos recebido certas opiniões, mas os outros foram causa de os primeiros[156] terem surgido. (4) É pois com direito que a filosofia é também chamada a ciência da verdade: o fim da [ciência] especulativa é, com efeito, a verdade, e o da [ciência] prática, a ação; porque, se os práticos consideram o como[157], não consideram o eterno, mas o relativo e o presente. E nós não conhecemos o ver-

[151] Este capítulo tem por objeto a consideração geral acerca da filosofia.

[152] Esta expressão designa a filosofia teórica, no entanto é de notar que a explicitação deste período recai principalmente sobre a física.

[153] Tradução literal. Hábito, *habitus* no vocabulário escolástico, significa disposição ou capacidade, pelo que esta palavra se deve entender com Fonseca *pro facultate animae*, ou com Ross por *the powers of thought*. Quer dizer: prepararam pelo exercício a capacidade do nosso espírito.

[154] Refere-se ao músico e poeta Timóteo de Mileto, que viveu de 447 a 357.

[155] Parece ter florescido *circa* 412. Plutarco diz que tocava uma cítara de nove cordas.

[156] Tradução literal, cujo sentido é: mas os outros foram causa do aparecimento destes últimos. Fonseca traduz: *A quibusdam enim nonnullas sententas accepimus, alii vero, ut hi essent, auctores fuerunt.*

[157] Isto é: como a coisa seja, ou, por outras palavras, a manifestação da qüididade da coisa e não a própria qüididade, como explicitam as palavras finais deste período.

dadeiro sem [conhecer] a causa[158]. (5) Demais, aquilo que, em grau maior, participa [da natureza] dos outros [seres é aquilo] segundo o qual se dá neles o unívoco[159], como o fogo é o quentíssimo por ser nos outros [seres] a causa do calor; e é o veríssimo o que nos seus posteriores[160] é a causa de eles serem verdadeiros. Por isso é necessário que os princípios dos seres eternos sejam sempre veríssimos: não são pois verdadeiros somente em tal momento, nem há para eles alguma causa do seu ser; são, pelo contrário, eles próprios [a causa] para os outros[161]. Por conseguinte, quanto cada coisa tem de ser, tanto [tem] de verdade[162].

[158] Quer dizer: a filosofia é a ciência da verdade e o conhecimento da verdade implica o conhecimento da causa. É próprio das ciências especulativas investigarem a verdade por si mesma, como é próprio da atividade prática dirigir-se diretamente ao que importa à ação; por isso, os homens práticos não têm em vista a verdade eterna mas a verdade transitória, isto é, o momentâneo e o passageiro, o *hic et nunc* das coisas que os preocupam. Este juízo é de relacionar com o cap. I do Liv. I. Sobre a diversidade dos textos deste passo e correlativas interpretações, vid. Bonghi, *Met., I,* 151-3.

[159] Isto é, sinônimo, ou, por outras palavras, as coisas que têm entre si a mesma denominação comum e idêntico conceito de essência. Quer dizer, segundo a interpretação mais plausível: quando o mesmo nome é aplicável com o mesmo sentido a coisas diversas, esse nome pertence com plena propriedade à coisa que lhe deu origem e da qual outras coisas participam por comum designação e essência.

[160] Aristóteles tem em vista a seqüência de efeitos que procedem da coisa que os produz como causa.

[161] Nas linhas anteriores, Aristóteles estabeleceu que a filosofia é a ciência da verdade e que as ciências práticas não são ciência da verdade eterna e necessária; agora estabelece que a filosofia é por excelência a ciência teórica, por ter por objeto a investigação da verdade mediante a investigação da respectiva causa. Conseqüentemente, a filosofia tem por objeto a mais verdadeira de todas as coisas.

[162] Fonseca sintetiza este princípio fundamental da teoria do conhecimento e da ontologia de Aristóteles na seguinte frase: ***Quantum quidque habet ipsius esse, tantum et veritatis habet.***

Por outras palavras: ser e verdade são convertíveis, porque o que é causa do ser de uma coisa é causa da verdade dessa mesma coisa.

CAPÍTULO II[163]

É, por outro lado, evidente que há um princípio e que as causas dos seres não são infinitas, nem em sentido reto, nem segundo a espécie[164]. Com efeito, não é possível que, como da matéria, isto proceda daquilo até ao infinito, por exemplo, a carne da terra, a terra do ar, o ar do fogo e isto sem parar; nem quanto àquilo donde é o movimento[165], sendo por exemplo o homem movido pelo ar, o ar pelo sol, o sol pela discórdia, sem que disto haja um limite[166]. (2) Igualmente, *também* para a causa "para que" não podemos ir até o infinito [e afirmar que] o pas-

[163] Este capítulo tem por objeto o assunto do seu primeiro período: a existência necessária de um primeiro princípio e a impossibilidade de as causas serem em número infinito ou de infinita variedade, e portanto limitadas em número e na espécie.

[164] Aristóteles estabelece que é necessário admitir a existência de um princípio e causa primeira, dado que não é infinita a série de causas, quer na continuidade ascendente, quer na diversidade de espécies.

Sentido reto é tradução literal. Fonseca traduz: *progressione recta;* Ross, *an infinite series;* Tricot, *série verticale infinie;* Bonghi, *le cause degli enti non s'infilzano nè si specificano all'infinito.*

[165] Isto é, a origem do movimento.

[166] A exemplificação deste parágrafo reporta-se à cosmologia de Empédocles. Aristóteles tem em vista estabelecer a impossibilidade da existência de uma série infinita de causas da mesma espécie, tanto na ordem da causalidade material como na da causalidade eficiente.

seio é em vista da saúde, esta, da felicidade, a felicidade doutra coisa, e que tudo é assim sempre em vista de outra coisa. E analogamente para a qüididade[167] (3) Com efeito, postos os intermédios, fora dos quais existe um último e um primeiro, o anterior é necessariamente a causa dos que são depois dele. E se nós tivéssemos de dizer qual dos três é a causa, responderíamos que o primeiro: não será seguramente o último, porque o último não é [causa] de nada, nem tampouco o intermédio, que o é de um só. (4) Pouco importa, aliás, que haja um ou mais [intermédios], e que sejam infinitos ou finitos. Ora, dos infinitos assim concebidos, e do infinito em geral, todos os termos são igualmente intermédios até ao atual; de forma que, se nenhum é primeiro, não há absolutamente causa alguma[168]. (5) Mas também a descer[169] não é possível chegar ao infinito (dado que existe um princípio ascendente) por forma que a água proceda do fogo, a terra da água e, assim de seguida, se gere sempre mais algum gênero. Em duas maneiras, com efeito, "isto" vem "daquilo", quando se não entenda dizer "isto" depois "daquilo", como [se se dissesse] depois dos Ístmicos os Jogos Olímpicos, ou como, da criança, que se transforma, o homem, ou da água, o ar[170]. (6) Ora, nós dizemos que o homem vem da criança como o já gerado do que está a ser gerado, ou o já completo do que se está completando, pois sempre há um intermédio, como entre o ser e o não-ser, o devir, e o que se está gerando, entre o que é e o que não é. (7) É pois quem aprende um [indivíduo] que devém sábio, e isto significamos ao dizer que do discípulo vem o sábio. Pelo contrário, [a procedência] como a água do ar [dá-se] pela destruição de um dos dois. Por isso, os [dois] primeiros não se sobrepõem reciprocamente, nem do homem se refaz a criança, porque o gerado não vem da própria geração, mas depois da geração[171]. É assim, pois, que também o dia [é gerado] da aurora, porque vem depois dela, e, por isso, a aurora não [vem] do dia. Os outros, pelo contrário, sobrepõem-se. (8) Mas, em ambos os casos, é impossível proceder até ao infinito: no primeiro, havendo intermédios, há

[167] O raciocínio do período anterior é aqui aplicado à causalidade final (causa "para que") e à causalidade formal (qüididade).

[168] Nestes dois parágrafos Aristóteles prova a impossibilidade *add infinitum* da série das causas, mediante um raciocínio que assim esquematizamos, de harmonia com o comentário de Colle:

A causa de uma série que contenha intermediários é necessariamente um termo anterior aos mesmos intermediários;

Ora, uma série de causas infinitas em sucessão ascendente não pode ter princípio, mas somente intermediários;

Pelo que uma série de causas infinitas se não termina numa causa.

[169] Isto é, a impossibilidade *ad infinitum* da série de causas tanto se dá na ordem ascendente da série causal, isto é, do efeito para a causa, como na ordem descendente, isto é, da causa para o efeito. A demonstração desta última impossibilidade não é tão completa como a anterior, pois apenas incide sobre a causa material.

[170] Pela expressão "isto vem daquilo", Aristóteles entende a causalidade material e não a relação temporal, ou seja, "isto vem *depois* daquilo"; e as duas espécies do "isto vem daquilo" que ele tem em vista são as seguintes: o desenvolvimento de uma coisa cuja forma se conserva até o final do seu desenvolvimento, e o nascimento de uma coisa de outra com a forma que lhe é própria. Da primeira destas espécies dá como exemplo o homem que "vem da criança"; da segunda, o ar que "vem" da água.

[171] Este período e o que o precede explicitam a distinção das duas espécies do "isto vem daquilo", indicadas na nota anterior. Quer dizer: na criança que devém homem, a forma do homem feito já existia na criança que ia devindo homem; na água que devém ar, a forma do ar não é o desenvolvimento da forma da água, pois é uma forma nova. Isto significa que quando há continuidade entre os dois extremos, o primeiro e o último, o termo final não retorna ao ponto de partida; e quando não há continuidade, isto é, se dá o nascimento de uma forma nova, quando cessa a forma nova refaz-se a antiga, e vice-versa. Por isso, da água "vem" o ar, e o ar vem da água; e, pelo contrário, se do discípulo "vem" o sábio, o discípulo não "vem" do sábio.

necessariamente um fim, e, no segundo, revertem um ao outro: com efeito, a corrupção de um é a gênese do outro. Ao mesmo tempo, é também impossível que o primeiro, sendo eterno, se corrompa, pois não sendo a geração para cima infinita, é necessário que aquilo, pela prévia corrupção do qual alguma coisa se gera, não seja eterno[172]. (9) Demais, a causa "para que" é um fim, e tal que ela não existe em vista de outra coisa, mas as outras em vista dela; de sorte que, se existe um tal [termo] final, não haverá infinito, e, se não [há] nada disto, não haverá a causa "para que". Porém, os que admitem o infinito destroem, sem se aperceberem, a própria natureza do bem. E todavia ninguém empreenderia alguma coisa se não devesse chegar a um termo, nem haveria inteligência em tais ações. É sempre, com efeito, em vista de alguma coisa que opera o homem racional, e isto é o termo, visto o fim ser um termo[173]. (10) Mas também a qüididade se não pode reverter a outra definição mais ampla na sua expressão, pois a mais próxima é sempre a mais própria, e a que se segue não o é; ora, aquilo cujo primeiro [termo] não existe também não tem o sucessivo[174]. (11) Ainda mais, os que tal afirmam destroem o próprio saber, porque não é possível saber antes de chegarmos aos indivisos[175]. Até o próprio conhecer se torna impossível: com efeito, os que são infinitos desta forma, como é possível pensá-los[176]? Não é o mesmo que na linha, a qual nunca pára nas suas divisões, mas que se não pode pensar se não se fizer uma paragem. Por isso, não conseguirá numerar as suas seções quem a percorra indefinidamente[177]. (12) Mas

[172] Passo obscuro que tem dado ensejo a interpretações diferentes. Colle interpreta no sentido de *"une nouvelle raison pourquoi les rapports de causalité, entre les êtres qui se succèdent sans relation de devenant à devenu, sont réciproques"*.

[173] Colle deu clareza a esta argumentação com a seguinte interpretação: *"Les arguments tirés de la causalité finale sont les suivants: 1.º La cause "en vue de quoi" est la fin. Or la fin c'est ce qui n'est point en vue de quelque autre chose, mais en vue de quoi sont toutes les autres choses, et qui est donc le dernier en remontant la série. Par conséquent, ou bien il y a, dans cet ordre d'idées, quelque chose de dernier, et alors il n'y a point de série infinie; ou bien il n'y a pas quelque chose de dernier, mais alors il n'y a pas de cause "en vue de quoi", il n'y a pas de cause finale. 2.º Admettre la série infinie dont il vient d'être question, c'est supprimer le bien, puisque cela revient à supprimer la cause "en vue de quoi", c.-à-d. la fin, et que la fin c'est le bien (cf.* Eth. Nic. *1*, I e III, *6*). *3.º Admettre cette série infinie c'est supprimer l'action, car personne ne veut agir s'il ne doit pas y avoir un terme à son action. Agir sans qu'il doive y avoir un terme à l'action ce ne serait pas le fait d'un être intelligent. Tout être intelligent n'agit-il pas en vue de quelque chose? Or cela c'est un terme. Car ce en vue de quoi on agit c'est la fin, et la fin est un terme"*.

[174] O período tem por objeto mostrar a inexistência de uma série infinita de causas na ordem da causalidade formal.

[175] Neste período, Aristóteles afirma que a admissão da série infinita das causas na ordem da causalidade formal é contrária à condição lógica do saber, dado que o conhecimento de uma coisa implica o conhecimento da respectiva qüidiidade, isto é, das notas próprias da coisa.

A série infinita das causas na ordem formal destrói a própria ciência, tornando-a impossível.

[176] Além de impossibilitar o saber científico, a sucessão *ad infinitum* das causas formais implica também a impossibilidade do simples ato de conhecer seja o que for. Como explica Colle, "não há conhecimento seja do que for senão quando se aprende pelo pensamento a respectiva causa formal, isto é, a sua qüididade. Nada se sabe de Sócrates, se não se souber que é homem, porque esta é a sua qüididade, ou causa formal. Pois bem: se a qüididade de toda e qualquer coisa não é, como Aristóteles sustenta, algo de único e de simples — múltiplo somente sob o ponto de vista lógico —, mas algo de realmente múltiplo, e mesmo de multidão infinita, e por conseqüência algo de infinito em ato, o conhecimento de uma coisa qualquer não será possível, visto não ser possível aprender pelo pensamento a respectiva qüididade. Como, diz *Aristóteles*, poderiam apreender-se pelo pensamento coisas que seriam infinitas deste modo, isto é, em ato"?

[177] Estes períodos relacionam-se com o argumento exposto na nota anterior, e respondem a uma objeção que não está claramente explicitada. Como vimos, o argumento consistiu em estabelecer a impensabilidade de uma coisa cuja qüididade fosse *ad infinitum;* e a objeção não explicitada contra ele é que o infinito é pensável, visto poder pensar-se a linha, que é um infinito.

Aristóteles refuta esta objeção, dizendo que a linha é infinitamente divisível em potência, mas somente é pensável finita em ato.

também a matéria é necessário pensá-la em qualquer coisa que se mova[178]. Porém, nenhum infinito pode existir, doutra forma a infinidade Não pode ser infinita. (13) E, ainda que as espécies das causas fossem em número infinito, mesmo assim não seria possível o conhecer, porquanto nós pensamos saber quando conhecemos as causas[179]: ora o infinito por adição[180] não pode ser percorrido num tempo finito.

[178] Passo de interpretação difícil e para alguns ininteligível. Parece que nele subjaz o argumento da nota anterior: sob certo ponto de vista, a matéria é infinita, porém somente é pensável em coisas que se movam, e portanto limitadas.

[179] Na argumentação anterior, Aristóteles procurou provar a inexistência da causalidade *ad infinitum* pelas conseqüências que ela implica; agora, argumenta diretamente contra a existência de espécies de causas *ad infinitum* por tornar impossível o conhecimento seja do que for. Se conhecer uma coisa é conhecê-la pelas suas causas, segue-se que, se se der a existência de espécies de causas *ad infinitum*, não é possível conhecer seja o que for.

Em conclusão: as causas são quatro (material, formal, eficiente e final), e na causalidade de cada uma delas não se dá a sucessão *ad infinitum*.

[180] Infinito por adição opõe-se a infinito por divisão: se este exprime a divisibilidade ao infinito de uma linha dada, o infinito por ação exprime o prolongamento ao infinito de uma linha dada.

CAPÍTULO III[181]

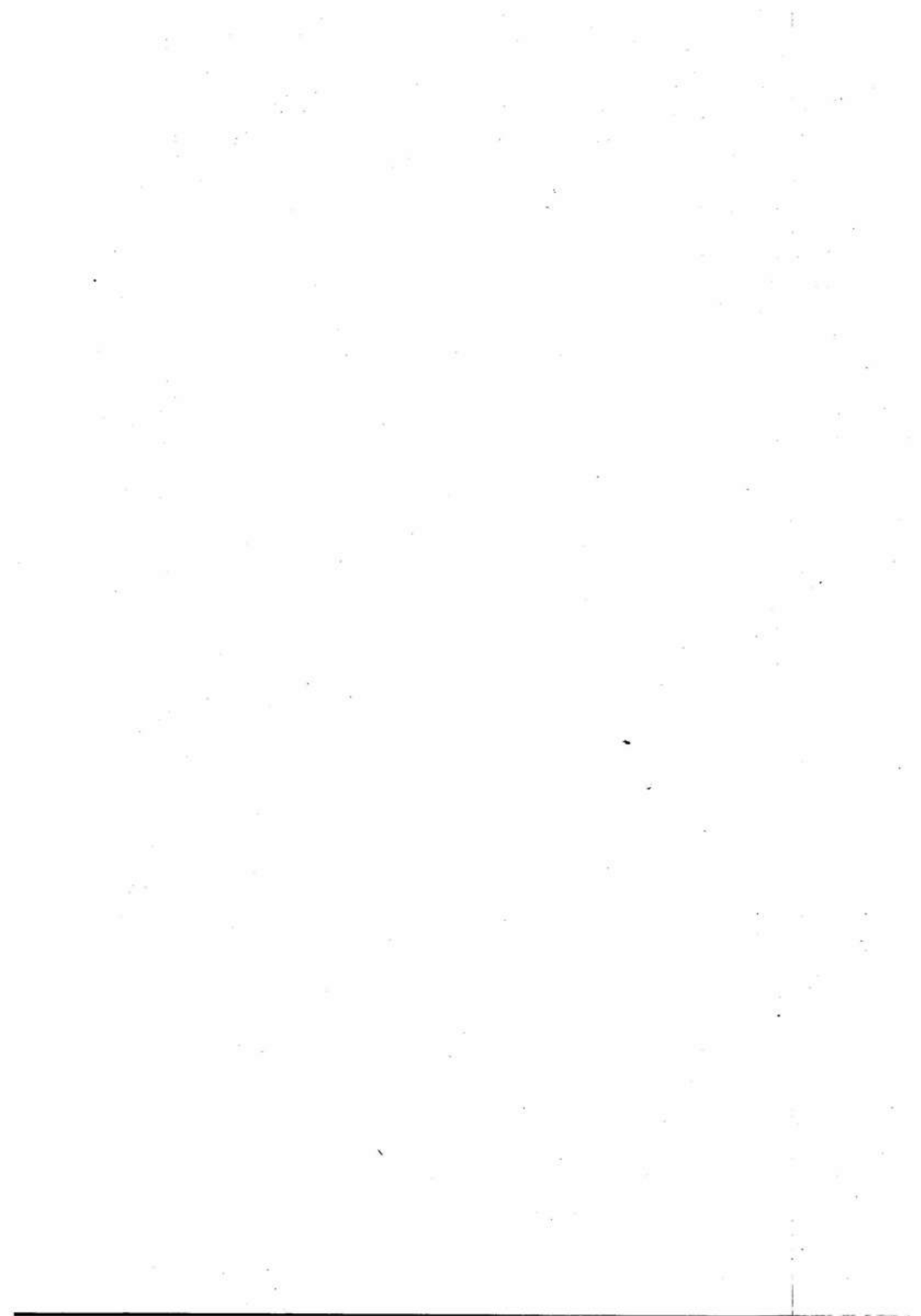
As audições dependem dos hábitos. Com efeito, naquela maneira em que estamos habituados, assim julgamos que se nos deve falar, e tudo o que for fora disto já não nos parece o mesmo e, por desusado, torna-se-nos mais obscuro e estranho; o habitual é, pois, o mais conhecido. (2) E qual força tenha o hábito, mostram-no as leis, nas quais o fabuloso e o pueril têm, pela virtude do hábito, maior poder do que o *conhecimento* das mesmas. (3) Assim, uns, se alguém não emprega uma linguagem matemática, não aceitam as suas afirmações; outros, se não se serve de exemplos; outros querem que, como testemunho, se cite um poeta; outros querem tudo rigorosamente [demonstrado] e outros não querem saber de rigor, ou por não o poderem compreender, ou pelo receio do palavreado. O rigor tem, com efeito, um pouco disto, por forma que se afigura a alguns como menos próprio, quer nos contratos, quer nas discussões. (4) É por isso que importa saber como cada coisa se deve aceitar, pois é absurdo procurar ao mesmo tempo a ciência e o método da ciência: nenhum deles, pois, é fácil de apreender. Nem o rigor matemático se deve exigir em todas as coisas, mas somente naquelas que não têm matéria. Por isso este método não é "físico", porque toda a natureza contém, porventura, matéria. Vem daí que devemos primeiro considerar o que é a natureza; tornar-se-á, desta forma, manifesto [o objeto] de que trata a *Física* <e se compete a uma única ciência, ou a várias, estudar as causas e os princípios[182]>.

[181] Este capítulo tem por fim mostrar que o método expositivo varia consoante o auditor e o assunto.

[182] Admite-se geralmente com Bonitz que as palavras entre < > foram interpoladas para estabelecer a ligação deste livro com o começo do livro seguinte (III, B).

ÉTICA A NICÔMACO

LIVRO I

1

Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem. Mas observa-se entre os fins uma certa diferença: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem. Onde existem fins distintos das ações, são eles por natureza mais excelentes do que estas.

Ora, como são muitas as ações, artes e ciências, muitos são também os seus fins: o fim da arte médica é a saúde, o da construção naval é um navio, o da estratégia é a vitória e o da economia é a riqueza. Mas quando tais artes se subordinam a uma única faculdade — assim como a selaria e as outras artes que se ocupam com os aprestos dos cavalos se incluem na arte da equitação, e esta, juntamente com todas as ações militares, na estratégia, há outras artes que também se incluem em terceiras —, em todas elas os fins das artes fundamentais devem ser preferidos a todos os fins subordinados, porque estes últimos são procurados a bem dos primeiros. Não faz diferença que os fins das ações sejam as próprias atividades ou algo distinto destas, como ocorre com as ciências que acabamos de mencionar.

2

Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem.

Mas não terá o seu conhecimento, porventura, grande influência sobre a nossa vida? Semelhantes a arqueiros que têm um alvo certo para a sua pontaria, não alcançaremos mais facilmente aquilo que nos cumpre alcançar? Se assim é, esforcemo-nos por determinar, ainda que em linhas gerais apenas, o que seja ele e de qual das ciências ou faculdades constitui o objeto. Ninguém duvidará de que o seu estudo pertença à arte mais prestigiosa e que mais verdadeiramente se pode chamar a arte mestra. Ora, a política mostra ser dessa natureza, pois é ela que determina quais as ciências que devem ser estudadas num Estado, quais são as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto; e vemos que até as faculdades tidas em maior apreço, como a estratégia, a economia e a retórica, estão sujeitas a ela. Ora, como a política utiliza as demais ciências e, por outro lado, legisla sobre o que

devemos e o que não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger as das outras, de modo que essa finalidade será o bem humano. Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados. Tais são, por conseguinte, os fins visados pela nossa investigação, pois que isso pertence à ciência política numa das acepções do termo.

3

Nossa discussão será adequada se tiver tanta clareza quanto comporta o assunto, pois não se deve exigir a precisão em todos os raciocínios por igual, assim como não se deve buscá-la nos produtos de todas as artes mecânicas. Ora, as ações belas e justas, que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opinião, de forma que se pode considerá-las como existindo por convenção apenas, e não por natureza. E em torno dos bens há uma flutuação semelhante, pelo fato de serem prejudiciais a muitos: houve, por exemplo, quem perecesse devido à sua riqueza, e outros por causa da sua coragem.

Ao tratar, pois, de tais assuntos, e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais; e ao falar de coisas que são verdadeiras apenas em sua maior parte e com base em premissas da mesma espécie, só poderemos tirar conclusões da mesma natureza. E é dentro do mesmo espírito que cada proposição deverá ser recebida, pois é próprio do homem culto buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas na medida em que a admite a natureza do assunto. Evidentemente, não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico.

Ora, cada qual julga bem as coisas que conhece, e dessas coisas é ele bom juiz. Assim, o homem que foi instruído a respeito de um assunto é bom juiz nesse assunto, e o homem que recebeu instrução sobre todas as coisas é bom juiz em geral. Por isso, um jovem não é bom ouvinte de preleções sobre a ciência política. Com efeito, ele não tem experiência dos fatos da vida, e é em torno destes que giram as nossas discussões; além disso, como tende a seguir as suas paixões, tal estudo lhe será vão e improfícuo, pois o fim que se tem em vista não é o conhecimento, mas a ação. E não faz diferença que seja jovem em anos ou no caráter; o defeito não depende da idade, mas do modo de viver e de seguir um após outro cada objetivo que lhe depara a paixão. A tais pessoas, como aos incontinentes, a ciência não traz proveito algum; mas aos que desejam e agem de acordo com um princípio racional o conhecimento desses assuntos fará grande vantagem.

Sirvam, pois, de prefácio estas observações sobre o estudante, a espécie de tratamento a ser esperado e o propósito da investigação.

4

Retomemos a nossa investigação e 15 procuremos determinar, à luz deste fato de que todo conhecimento e todo trabalho visa a algum bem, quais afirmamos ser os objetivos da ciência política e qual é o mais alto de todos os bens que se podem alcançar pela ação. Verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir como o ser 20 feliz. Diferem, porém, quanto ao que seja a felicidade, e o vulgo não o concebe do mesmo modo que os sábios. Os primeiros pensam que seja alguma coisa simples e óbvia, como o prazer, a riqueza ou as honras, muito embora discordem entre si; e não raro o mesmo homem a identifica com diferentes coisas, com a saúde quando está doente, e com a riqueza quando é 25 pobre. Cônscios da sua própria ignorância, não obstante, admiram aqueles que proclamam algum grande ideal inacessível à sua compreensão. Ora, alguns têm pensado que, à parte esses numerosos bens, existe um outro que é auto-subsistente e também é causa da bondade de todos os demais. Seria talvez infrutífero examinar todas as opiniões que têm sido sustentadas a esse respeito; basta considerar as mais difundidas ou aquelas que parecem ser defensáveis.

30 Não percamos de vista, porém, que há uma diferença entre os argumentos que procedem dos primeiros princípios e os que se voltam para eles. O próprio Platão havia levantado esta questão, perguntando, como costumava fazer: "Nosso caminho parte dos primeiros princípios ou se dirige para eles?" Há aí uma diferença, como há, num estádio, entre a reta que vai dos juízes ao ponto de retorno e o caminho de volta. Com efeito, embora devamos começar 1095 b pelo que é conhecido, os objetos de conhecimento o são em dois sentidos diferentes: alguns para nós, outros na acepção absoluta da palavra. É de presumir, pois, que devamos começar pelas coisas que nos são conhecidas, *a nós*. Eis aí por que, a fim de ouvir inteligentemente as preleções sobre o que é nobre e justo, e em geral sobre 5 temas de ciência política, é preciso ter sido educado nos bons hábitos. Porquanto o fato é o ponto de partida, e se for suficientemente claro para o ouvinte, não haverá necessidade de explicar por que é assim; e o homem que foi bem educado já possui esses pontos de partida ou pode adquiri-los com facilidade. Quanto àquele que nem os possui, nem é capaz de adquiri-los, que ouça as palavras de Hesíodo:

Ótimo é aquele que de si mesmo 10
[conhece todas as coisas;
Bom, o que escuta os conselhos
[dos homens judiciosos.
Mas o que por si não pensa, nem
[acolhe a sabedoria alheia,
Esse é, em verdade, uma criatura
[inútil[1].

[1] *Trabalhos e Dias*, 293 ss. (N. do E.)

5

Voltemos, porém, ao ponto em que havia começado esta digressão.

A julgar pela vida que os homens levam em geral, a maioria deles, e os

homens de tipo mais vulgar, parecem (não sem um certo fundamento) identificar o bem ou a felicidade com o prazer, e por isso amam a vida dos gozos. Pode-se dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: a que acabamos de mencionar, a vida política e a contemplativa. A grande maioria dos homens se mostram em tudo iguais a escravos, preferindo uma vida bestial, mas encontram certa justificação para pensar assim no fato de muitas pessoas altamente colocadas partilharem os gostos de Sardanapalo[2].

A consideração dos tipos principais de vida mostra que as pessoas de grande refinamento e índole ativa identificam a felicidade com a honra; pois a honra é, em suma, a finalidade da vida política. No entanto, afigura-se demasiado superficial para ser aquela que buscamos, visto que depende mais de quem a confere que de quem a recebe, enquanto o bem nos parece ser algo próprio de um homem e que dificilmente lhe poderia ser arrebatado.

Dir-se-ia, além disso, que os homens buscam a honra para convencerem-se a si mesmos de que são bons. Como quer que seja, é pelos indivíduos de grande sabedoria prática que procuram ser honrados, e entre os que os conhecem e, ainda mais, em razão da sua virtude. Está claro, pois, que para eles, ao menos, a virtude é mais excelente. Poder-se-ia mesmo supor que a virtude, e não a honra, é a finalidade da vida política. Mas também ela parece ser de certo modo incompleta; porque pode acontecer que seja virtuoso quem está dormindo, quem leva uma vida inteira de inatividade, e, mais ainda, é ela compatível com os maiores sofrimentos e infortúnios. Ora, salvo quem queira sustentar a tese a todo custo, ninguém jamais considerará feliz um homem que vive de tal maneira.

Quanto a isto, basta, pois o assunto tem sido suficientemente tratado mesmo nas discussões correntes. A terceira vida é a contemplativa, que examinaremos mais tarde[3].

Quanto à vida consagrada ao ganho, é uma vida forçada, e a riqueza não é evidentemente o bem que procuramos: é algo de útil, nada mais, e ambicionado no interesse de outra coisa. E assim, antes deveriam ser incluídos entre os fins os que mencionamos acima, porquanto são amados por si mesmos. Mas é evidente que nem mesmo esses são fins; e contudo, muitos argumentos têm sido desperdiçados em favor deles. Deixamos, pois, este assunto.

[2] Era um rei mítico da Assíria. (N. do E.)

[3] 1177 a 12 - 1178 a 8; 1178 a 22 - 1179 a 32. (N. do T.)

6

Seria melhor, talvez, considerar o bem universal e discutir a fundo o que se entende por isso, embora tal investigação nos seja dificultada pela amizade que nos une àqueles que introduziram as Formas[4]. No entanto, os mais ajuizados dirão que é preferível e que é mesmo nosso dever destruir o que mais de perto nos toca a fim de salvaguardar a verdade, especialmente por sermos filósofos ou amantes da sabedoria; porque, embora ambos nos sejam caros, a piedade exige que honremos a verdade acima de nossos amigos.

[4] Outros traduzem por: Teoria das Idéias. (N. do E.)

Os defensores dessa doutrina não postularam Formas[5] de classes dentro das quais reconhecessem prioridade e posterioridade (e por essa razão não sustentaram a existência de uma Forma[6] a abranger todos os números). Ora, o termo "bem" é usado tanto na categoria de substância como na de qualidade e na de relação, e o que exis- 20 te por si mesmo, isto é, a substância, é anterior por natureza ao relativo (este, de fato, é como uma derivação e um acidente do ser); de modo que não pode haver uma Idéia comum por cima de todos esses bens.

Além disso, como a palavra "bem" tem tantos sentidos quantos "ser" (visto que é predicada tanto na categoria de substância, como de Deus e da 25 razão, quanto na de qualidade, isto é, das virtudes; na de quantidade, isto é, daquilo que é moderado; na de relação, isto é, do útil; na de tempo, isto é, da oportunidade apropriada; na de espaço, isto é, do lugar apropriado, etc.), está claro que o bem não pode ser algo único e universalmente presente, pois se assim fosse não poderia ser predicado em todas as categorias, mas somente numa.

Ainda mais: como das coisas que correspondem a uma Idéia a ciência é 30 uma só, haveria uma única ciência de todos os bens. Mas o fato é que as ciências são muitas, mesmo das coisas que se incluem numa só categoria: da *oportunidade*, por exemplo, pois que a oportunidade na guerra é estudada pela estratégia e na saúde pela medicina, enquanto a moderação nos alimentos é estudada por esta última, e nos exercícios pela ciência da ginástica. E alguém poderia fazer esta pergunta: que entendem eles, afinal, por esse "em 35 si" de cada coisa, já que para o "homem em si" e para um homem particular a definição do homem é a mesma? Porque, na medida em que 1096 b forem "homem", não diferirão em coisa alguma. E, assim sendo, tampouco diferirão o "bem em si" e os bens particulares na medida em que forem "bem". E, por outro lado, o "bem em si" não será mais "bem" pelo fato de ser eterno, assim como aquilo que dura muito tempo não é mais branco do que aquilo que perece no es- 5 paço de um dia.

Os pitagóricos parecem fazer uma concepção mais plausível do bem quando colocam o "um" na coluna dos bens; e esta opinião, se não nos enganamos, foi adotada por Espeusipo.

Mas deixemos esses assuntos para serem discutidos noutra ocasião[7]. Poder-se-á objetar ao que acabamos de dizer apontando que (os platônicos) não falam de *todos* os bens, e que os bens buscados e amados por si mes- 10 mos são chamados bons em referência a uma Forma única, enquanto os que de certo modo tendem a produzir ou a preservar estes, ou a afastar os seus opostos, são chamados bons em referência a estes e num sentido subsidiário. É evidente, pois, que falamos dos bens em dois sentidos: uns devem ser bens em si mesmos, e os outros, em relação aos primeiros.

Separemos, pois, as coisas boas em si mesmas das coisas úteis, e vejamos 15 se as primeiras são chamadas boas em referência a uma Idéia única. Que espécie de bens chamaríamos bens em si mesmos? Serão aqueles que buscamos mesmo quando isolados dos outros, como a inteligência, a visão e certos prazeres e honras? Estes, embora também possamos procurá-los tendo em vista outra coisa, seriam colocados entre os bens em si mesmos.

[5] Ou Idéias. (N. do E.)
[6] Ou Idéia. (N. do E.)

[7] Cf. *Metafísica*, 986 a 22-26; 1028 b 21-24; 1072 b 30 — 1073 a 3; 1091 a 29 — 1091 b 3; 1091 b 13 1092 a 17. (N. do T.)

20 Ou não haverá nada de bom em si mesmo senão a Idéia do bem? Nesse caso, a Forma se esvaziará de todo sentido. Mas, se as coisas que indicamos também são boas em si mesmas, o conceito do bem terá de ser idêntico em todas elas, assim como o da brancura é idêntico na neve e no alvaiade. Mas quanto à honra, à sabedoria e ao prazer, no que se refere à sua bondade, 25 os conceitos são diversos e distintos. O bem, por conseguinte, não é uma espécie de elemento comum que corresponda a uma só Idéia.

Mas que entendemos, então, pelo bem? Não será, por certo, como uma dessas coisas que só por casualidade têm o mesmo nome. Serão os bens uma só coisa por derivarem de um só bem, ou para ele contribuírem, ou antes serão um só por analogia? Inegavelmente, o que a visão é para o corpo a razão é para a alma, e da mesma forma em outros casos. Mas talvez seja preferível, por ora, deixarmos de lado 30 esses assuntos, visto que a precisão perfeita no tocante a eles compete mais propriamente a um outro ramo da filosofia[8].

O mesmo se poderia dizer no que se refere à Idéia: mesmo ainda que exista algum bem único que seja universalmente predicável dos bens ou capaz de existência separada e independente, é claro que ele não poderia ser realizado nem alcançado pelo homem; mas o que nós buscamos aqui é algo de atingível.

Alguém, no entanto, poderá pensar 35 que seja vantajoso reconhecê-lo com a mira nos bens que são atingíveis e realizáveis; porquanto, dispondo dele 1097 a como de uma espécie de padrão, conheceremos melhor os bens que realmente nos aproveitam; e, conhecendo-os, estaremos em condições de alcançá-los. Este argumento tem um certo ar de plausibilidade, mas parece entrar em choque com o procedimento adotado nas ciências; porque todas elas, em- 5 bora visem a algum bem e procurem suprir a sua falta, deixam de lado o conhecimento *do bem*. Entretanto, não é provável que todos os expoentes das artes ignorem e nem sequer desejem conhecer auxílio tão valioso. Não se compreende, por outro lado, a vantagem que possa trazer a um tecelão ou a um carpinteiro esse conhecimento do "bem em si" no que toca à sua arte, ou 10 que o homem que tenha considerado a Idéia em si venha a ser, por isso mesmo, melhor médico ou general. Porque o médico nem sequer parece estudar a saúde desse ponto de vista, mas sim a saúde do homem, ou talvez seja mais exato dizer a saúde de um indivíduo particular, pois é aos indivíduos que ele cura. Mas quanto a isso, basta.

[8] Cf. *Metafísica*, IV, 2. (N. do T.)

7

15 Voltemos novamente ao bem que estamos procurando e indaguemos o que é ele, pois não se afigura igual nas distintas ações e artes; é diferente na medicina, na estratégia, e em todas as demais artes do mesmo modo. Que é, pois, o bem de cada uma delas? Evidentemente, aquilo em cujo interesse se fazem todas as outras coisas. Na medicina é a saúde, na estratégia a vitória, na arquitetura uma casa, em 20 qualquer outra esfera uma coisa diferente, e em todas as ações e propósitos é ele a finalidade; pois é tendo-o em vista que os homens realizam o resto. Por conseguinte, se existe uma finali-

dade para tudo que fazemos, essa será o bem realizável mediante a ação; e, se há mais de uma, serão os bens realizáveis através dela.

Vemos agora que o argumento, tomando por um atalho diferente, chegou ao mesmo ponto. Mas procuremos expressar isto com mais clareza ainda. 25 Já que, evidentemente, os fins são vários e nós escolhemos alguns dentre eles (como a riqueza, as flautas[9] e os instrumentos em geral), segue-se que nem todos os fins são absolutos; mas o sumo bem é claramente algo de absoluto. Portanto, se só existe um fim absoluto, será o que estamos procurando; e, se existe mais de um, o mais 30 absoluto de todos será o que buscamos.

Ora, nós chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado com vistas em outra coisa, e aquilo que nunca é desejável no interesse de outra coisa mais absoluto do que as coisas desejáveis tanto em si mesmas como no interesse de uma terceira; por isso chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa.

Ora, esse é o conceito que preemi- 1097 b nentemente fazemos da felicidade. É ela procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e a todas as virtudes nós de fato escolhemos por si mesmos (pois, ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também os escolhemos no interesse da felici- 5 dade, pensando que a posse deles nos tornará felizes. A felicidade, todavia, ninguém a escolhe tendo em vista algum destes, nem, em geral, qualquer coisa que não seja ela própria.

Considerado sob o ângulo da auto-suficiência, o raciocínio parece chegar ao mesmo resultado, porque o bem absoluto é considerado como auto-suficiente. Ora, por auto-suficiente não entendemos aquilo que é suficiente para um homem só, para aquele que leva uma vida solitária, mas também 10 para os pais, os filhos, a esposa, e em geral para os amigos e concidadãos, visto que o homem nasceu para a cidadania. Mas é necessário traçar aqui um limite, porque, se estendermos os nossos requisitos aos antepassados, aos descendentes e aos amigos dos amigos, teremos uma série infinita.

Examinaremos esta questão, porém, em outro lugar[10]; por ora definimos a auto-suficiência como sendo aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejá- 15 vel e carente de nada. E como tal entendemos a felicidade, considerando-a, além disso, a mais desejável de todas as coisas, sem contá-la como um bem entre outros. Se assim fizéssemos, é evidente que ela se tornaria mais desejável pela adição do menor bem que fosse, pois o que é acrescentado se torna um excesso de bens, e dos bens é 20 sempre o maior o mais desejável. A felicidade é, portanto, algo absoluto e auto-suficiente, sendo também a finalidade da ação.

Mas dizer que a felicidade é o sumo bem talvez pareça uma banalidade, e falta ainda explicar mais claramente o que ela seja. Tal explicação não ofereceria grande dificuldade se pudéssemos determinar primeiro a função do homem. Pois, assim como para um 25 flautista, um escultor ou um pintor, e em geral para todas as coisas que têm uma função ou atividade, considera-se que o bem e o "bem feito" residem na função, o mesmo ocorreria com o homem se ele tivesse uma função.

[9] Cf. Platão, *Eutidemo*, 289. (N. do T.)

[10] I, 10-11; IX, 10. (N. do T.)

Dar-se-á o caso, então, de que o carpinteiro e o curtidor tenham certas funções e atividades, e o homem não 30 tenha nenhuma? Terá ele nascido sem função? Ou, assim como o olho, a mão, o pé e em geral cada parte do corpo têm evidentemente uma função própria, poderemos assentar que o homem, do mesmo modo, tem uma função à parte de todas essas? Qual poderá ser ela?

A vida parece ser comum até às próprias plantas, mas agora estamos procurando o que é peculiar ao homem. Excluamos, portanto, a vida de nutri- 1098 a ção e crescimento. A seguir há uma vida de percepção, mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional; desta, uma parte tem tal princípio no sentido de ser-lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo e 5 de exercer o pensamento. E, como a "vida do elemento racional" também tem dois significados, devemos esclarecer aqui que nos referimos a vida no sentido de atividade; pois esta parece ser a acepção mais própria do termo.

Ora, se a função do homem é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional, e se dizemos que "um tal-e-tal" e "um bom tal-e-tal" têm uma função que é a mesma em espécie (por exemplo, um tocador de lira e um bom tocador de 10 lira, e assim em todos os casos, sem maiores discriminações, sendo acrescentada ao nome da função a eminência com respeito à bondade — pois a função de um tocador de lira é tocar lira, e a de um bom tocador de lira é fazê-lo bem); se realmente assim é [e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentamos que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação 15 é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria; se realmente assim é], o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa.

Mas é preciso ajuntar "numa vida completa". Porquanto uma andorinha não faz verão, nem um dia tampouco; e da mesma forma um dia, ou um breve espaço de tempo, não faz um homem feliz e venturoso.

Que isto sirva como um delinea- 20 mento geral do bem, pois presumivelmente é necessário esboçá-lo primeiro de maneira tosca, para mais tarde precisar os detalhes. Mas, a bem dizer, qualquer um é capaz de preencher e articular o que em princípio foi bem delineado; e também o tempo parece ser um bom descobridor e colaborador nessa espécie de trabalho. A tal fato se devem os progressos das artes, pois 25 qualquer um pode acrescentar o que falta.

Devemos igualmente recordar o que se disse antes[11] e não buscar a precisão em todas as coisas por igual, mas, em cada classe de coisas, apenas a precisão que o assunto comportar e que for apropriada à investigação. Porque um carpinteiro e um geômetra investigam de diferentes modos o ângulo reto. O primeiro o faz na medida em que o ângulo reto é útil ao seu trabalho; 30 enquanto o segundo indaga o que ou que espécie de coisa ele é; pois o geômetra é como que um espectador da verdade. Nós outros devemos proceder do mesmo modo em todos os outros assuntos, para que a nossa tarefa principal não fique subordinada a questões

[11] 1094 b 11-27. (N. do T.)

1098 b de menor monta. E tampouco devemos reclamar a causa em todos os assuntos por igual. Em alguns casos basta que o *fato* esteja bem estabelecido, como sucede com os primeiros princípios: o fato é a coisa primária ou primeiro princípio.

Ora, dos primeiros princípios descobrimos alguns pela indução, outros pela percepção, outros como que por hábito, e outros ainda de diferentes maneiras. Mas a cada conjunto de princípios devemos investigar da maneira natural e esforçar-nos para expressá-los com precisão, pois que eles têm grande influência sobre o que se segue. Diz-se, com efeito, que o começo é mais que metade do todo, e muitas das questões que formulamos são aclaradas por ele.

8

Devemos considerá-lo, no entanto, não só à luz da nossa conclusão e das nossas premissas, mas também do que a seu respeito se costuma dizer; pois com uma opinião verdadeira todos os dados se harmonizam, mas com uma opinião falsa os fatos não tardam a entrar em conflito.

Ora, os bens têm sido divididos em três classes[12], e alguns foram descritos como exteriores, outros como relativos à alma ou ao corpo. Nós outros consideramos como mais propriamente e verdadeiramente bens os que se relacionam com a alma, e como tais classificamos as ações e atividades psíquicas. Logo, o nosso ponto de vista deve ser correto, pelo menos de acordo com esta antiga opinião, com a qual concordam muitos filósofos. É também correto pelo fato de identificarmos o *fim com* certas ações e atividades, pois desse modo ele vem incluir-se entre os bens da alma, e não entre os bens exteriores.

Outra crença que se harmoniza com a nossa concepção é a de que o homem feliz vive bem e age bem; pois definimos praticamente a felicidade como uma espécie de boa vida e boa ação. As características que se costuma buscar na felicidade também parecem pertencer todas à definição que demos dela. Com efeito, alguns identificam a felicidade com a virtude, outros com a sabedoria prática, outros com uma espécie de sabedoria filosófica, outros com estas, ou uma destas, acompanhadas ou não de prazer; e outros ainda também incluem a prosperidade exterior. Ora, algumas destas opiniões têm tido muitos e antigos defensores, enquanto outras foram sustentadas por poucas, mas eminentes pessoas. E não é provável que qualquer delas esteja inteiramente equivocada, mas sim que tenham razão pelo menos a algum respeito, ou mesmo a quase todos os respeitos.

Também se ajusta à nossa concepção a dos que identificam a felicidade com a virtude em geral ou com alguma virtude particular, pois que à virtude pertence a atividade virtuosa. Mas há, talvez, uma diferença não pequena em colocarmos o sumo bem na posse ou no uso, no estado de ânimo ou no ato. Porque pode existir o estado de ânimo sem produzir nenhum bom resultado, 1099 a como no homem que dorme ou que permanece inativo; mas a atividade virtuosa, não: essa deve necessariamente agir, e agir bem. E, assim como nos Jogos Olímpicos não são os mais belos e os mais fortes que conquistam

[12] Platão, *Eutidemo*, 279; *Filebo*, 48; *Leis*, 743. (N. do T.)

a coroa, mas os que competem (pois é dentre estes que hão de surgir os vencedores), também as coisas nobres e boas da vida só são alcançadas pelos que agem retamente.

Sua própria vida é aprazível por si mesma. Com efeito, o prazer é um estado da alma, e para cada homem é agradável aquilo que ele ama: não só um cavalo ao amigo de cavalos e um espetáculo ao amador de espetáculos, mas também os atos justos ao amante da justiça e, em geral, os atos virtuosos aos amantes da virtude. Ora, na maioria dos homens os prazeres estão em conflito uns com os outros porque não são aprazíveis por natureza, mas os amantes do que é nobre se comprazem em coisas que têm aquela qualidade; tal é o caso dos atos virtuosos, que não apenas são aprazíveis a esses homens, mas em si mesmos e por sua própria natureza. Em conseqüência, a vida deles não necessita do prazer como uma espécie de encanto adventício, mas possui o prazer em si mesma. Pois que, além do que já dissemos, o homem que não se regozija com as ações nobres não é sequer bom; e ninguém chamaria de justo o que não se compraz em agir com justiça, nem liberal o que não experimenta prazer nas ações liberais; e do mesmo modo em todos os outros casos.

Sendo assim, as ações virtuosas devem ser aprazíveis em si mesmas. Mas são, além disso, *boas* e *nobres*, e possuem no mais alto grau cada um destes atributos, porquanto o homem bom sabe aquilatá-los bem; sua capacidade de julgar é tal como a descrevemos. A felicidade é, pois, a melhor, a mais nobre e a mais aprazível coisa do mundo, e esses atributos não se acham separados como na inscrição de Delos:

Das coisas a mais nobre é a mais justa, e a melhor é a saúde;
Mas a mais doce é alcançar o que amamos.

Com efeito, todos eles pertencem às mais excelentes atividades; e estas, ou então, uma delas — a melhor —, nós a identificamos com a felicidade.

E no entanto, como dissemos[13], ela necessita igualmente dos bens exteriores; pois é impossível, ou pelo menos não é facil, realizar atos nobres sem os devidos meios. Em muitas ações utilizamos como instrumentos os amigos, a riqueza e o poder político; e há coisas cuja ausência empana a felicidade, como a nobreza de nascimento, uma boa descendência, a beleza. Com efeito, o homem de muito feia aparência, ou mal-nascido, ou solitário e sem filhos, não tem muitas probabilidades de ser feliz, e talvez tivesse menos ainda se seus filhos ou amigos fossem visceralmente maus e se a morte lhe houvesse roubado bons filhos ou bons amigos.

Como dissemos, pois, o homem feliz parece necessitar também dessa espécie de prosperidade; e por essa razão alguns identificam a felicidade com a boa fortuna, embora outros a identifiquem com a virtude.

[13] 1098 b 26-29. (N. do T.)

9

Por este motivo, também se pergunta se a felicidade deve ser adquirida pela aprendizagem, pelo hábito ou por alguma outra espécie de adestramento, ou se ela nos é conferida por alguma providência divina, ou ainda pelo

acaso. Ora, se alguma dádiva os homens recebem dos deuses, é razoável supor que a felicidade seja uma delas, e, dentre todas as coisas humanas, a que mais seguramente é uma dádiva divina, por ser a melhor. Esta questão talvez caiba melhor em outro estudo; no entanto, mesmo que a felicidade
15 não seja dada pelos deuses, mas, ao contrário, venha como um resultado da virtude e de alguma espécie de aprendizagem ou adestramento, ela parece contar-se entre as coisas mais divinas; pois aquilo que constitui o prêmio e a finalidade da virtude se nos afigura o que de melhor existe no mundo, algo de divino e abençoado.

Dentro desta concepção, também deve ela ser partilhada por grande número de pessoas, pois quem quer que não esteja mutilado em sua capacidade para a virtude pode conquistá-la mediante uma certa espécie de estudo e
20 diligência. Mas, se é preferível ser feliz dessa maneira a sê-lo por acaso, é razoável que os fatos sejam assim, uma vez que tudo aquilo que depende da ação natural é, por natureza, tão bom quanto poderia ser, e do mesmo modo o que depende da arte ou de qualquer causa racional, especialmente se depende da melhor de todas as causas. Confiar ao acaso o que há de melhor e de mais nobre seria um arranjo muito imperfeito.

25 A resposta à pergunta que estamos fazendo é também evidente pela definição da felicidade, porquando dissemos[14] que ela é uma atividade virtuosa da alma, de certa espécie. Dos demais bens, alguns devem necessariamente estar presentes como condições prévias da felicidade, e outros são naturalmente cooperantes e úteis como instrumentos. E isto, como é de ver, concorda com o que dissemos no princípio[15], isto é, que o objetivo da vida política é o melhor dos fins, e essa 30 ciência dedica o melhor de seus esforços a fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de nobres ações.

É natural, portanto, que não chamemos feliz nem ao boi, nem ao cavalo, nem a qualquer outro animal, visto que nenhum deles pode participar de tal atividade. Pelo mesmo motivo, um me- 1100 a nino tampouco é feliz, pois que, devido à sua idade, ainda não é capaz de tais atos; e os meninos a quem chamamos felizes estão simplesmente sendo congratulados por causa das esperanças que neles depositamos. Porque, como dissemos[16], há mister não só de uma virtude completa mas também de uma vida completa, já que muitas mudan- 5 ças ocorrem na vida, e eventualidades de toda sorte: o mais próspero pode ser vítima de grandes infortúnios na velhice, como se conta de Príamo no Ciclo Troiano; e a quem experimentou tais vicissitudes e terminou miseravelmente ninguém chama feliz.

[14] 1098 a 16. (N. do T.)
[15] 1094 a 27. (N. do T.)
[16] 1098 a 16-18. (N. do T.)

10

10 Então ninguém deverá ser considerado feliz enquanto viver, e será preciso ver o fim, como diz Sólon[17]? Mesmo que esposemos essa doutrina, dar-se-á o caso de que um homem seja feliz depois de morto? Ou não será perfeitamente absurda tal idéia, sobretudo para nós, que dizemos ser a felici-

[17] Heródoto, I, 32. (N. do T.)

15 dade uma espécie de atividade? Mas, se não consideramos felizes os mortos e se Sólon não se refere a isso, mas quer apenas dizer que só então se pode com segurança chamar um homem de venturoso porque finalmente não mais o podem atingir males nem infortúnios, isso também fornece matéria para discussão. Efetivamente, acredita-se que para um morto existem males e bens, tanto quanto para os vivos que 20 não têm consciência deles: por exemplo, as honras e desonras, as boas e más fortunas dos filhos e dos descendentes em geral.

E isto também levanta um problema. Com efeito, embora um homem tenha vivido feliz até avançada idade e tido uma morte digna de sua vida, muitos reveses podem suceder aos seus descendentes. Alguns serão bons e 25 terão a vida que merecem, ao passo que com outros sucederá o contrário; e também é evidente que os graus de parentesco entre eles e os seus antepassados podem variar indefinidamente. Seria estranho, pois, se os mortos devessem participar dessas vicissitudes e ora ser felizes, ora desgraçados; mas, 30 por outro lado, também seria estranho se a sorte dos descendentes jamais produzisse o menor efeito sobre a felicidade de seus ancestrais.

Voltemos, porém, à nossa primeira dificuldade, cujo exame mais atento talvez nos dê a solução do presente problema. Ora, se é preciso ver o fim para só então declarar um homem feliz, temos aí um paradoxo flagrante: 35 quando ele é feliz, os atributos que lhe 1100 b pertencem não podem ser verdadeiramente predicados dele devido às mudanças a que estão sujeitos, porque admitimos que a felicidade é algo de permanente e que não muda com facilidade, ao passo que cada indivíduo pode sofrer muitas voltas da roda da 5 fortuna. É claro que, para acompanhar o passo de suas vicissitudes, deveríamos chamar o mesmo homem ora de feliz, ora de desgraçado, o que faria do homem feliz um "camaleão, sem base segura". Ou será um erro esse acompanhar as vicissitudes da fortuna de um homem? O sucesso ou o fracasso na vida não depende delas, mas, como dissemos[18], a existência humana 10 delas necessita como meros acréscimos, enquanto o que constitui a felicidade ou o seu contrário são as atividades virtuosas ou viciosas.

A questão que acabamos de discutir confirma a nossa definição, pois nenhuma função humana desfruta de tanta permanência como as atividades virtuosas, que são consideradas mais duráveis do que o próprio conhecimento das ciências. E as mais valiosas 15 dentre elas são mais duráveis, porque os homens felizes de bom grado e com muita constância lhes dedicam os dias de sua vida; e esta parece ser a razão pela qual sempre nos lembramos deles. O atributo em apreço pertencerá, pois, ao homem feliz, que o será durante a vida inteira; porque sempre, ou de preferência a qualquer outra coisa, estará empenhado na ação ou na 20 contemplação virtuosa, e suportará as vicissitudes da vida com a maior nobreza e decoro, se é "verdadeiramente bom" e "honesto acima de toda censura".

Ora, muitas coisas acontecem por acaso, e coisas diferentes quanto à importância. É claro que os pequenos incidentes felizes ou infelizes não 25 pesam muito na balança, mas uma multidão de grandes acontecimentos, se nos forem favoráveis, tornará nossa vida mais venturosa (pois não apenas são, em si mesmos, de feitio a aumentar a beleza da vida, mas a própria maneira como um homem os recebe

[18] 1099 a 31 — 1099 b 7. (N. do T.)

pode ser nobre e boa); e, se se voltarem contra nós, poderão esmagar e mutilar a felicidade, pois que, além de serem 30 acompanhados de dor, impedem muitas atividades. Todavia, mesmo nesses a nobreza de um homem se deixa ver, quando aceita com resignação muitos grandes infortúnios, não por insensibilidade à dor, mas por nobreza e grandeza de alma.

Se as atividades são, como dissemos, o que dá caráter à vida, nenhum homem feliz pode tornar-se desgraçado, porquanto jamais praticará atos 35 odiosos e vis. Com efeito, o homem verdadeiramente bom e sábio suporta 1101 a com dignidade, pensamos nós, todas as contingências da vida, e sempre tira o maior proveito das circunstâncias, como um general que faz o melhor uso possível do exército sob o seu comando ou um bom sapateiro faz os melhores calçados com o couro que lhe dão; 5 e do mesmo modo com todos os outros artífices. E, se assim é, o homem feliz nunca pode tornar-se desgraçado, muito embora não alcance a *beatitude* se tiver uma fortuna semelhante à de Príamo.

E tampouco será ele versátil e mutá- 10 vel, pois nem se deixará desviar facilmente do seu venturoso estado por quaisquer desventuras comuns, mas somente por muitas e grandes; nem, se sofreu muitas e grandes desventuras, recuperará em breve tempo a sua felicidade. Se a recuperar, será num tempo longo e completo, em que houver alcançado muitos e esplêndidos sucessos.

Quando diremos, então, que não é 15 feliz aquele que age conforme à virtude perfeita e está suficientemente provido de bens exteriores, não durante um período qualquer, mas através de uma vida completa? Ou devemos acrescentar: "E que está destinado a viver assim e a morrer de modo consentâneo com a sua vida"? Em verdade, o futuro nos é impenetrável, enquanto a felicidade, afirmamos nós, é um fim e algo 20 de final a todos os respeitos. Sendo assim, chamaremos felizes àqueles dentre os seres humanos vivos em que essas condições se realizem ou estejam destinadas a realizar-se — mas *homens* felizes. Sobre estas questões dissemos o suficiente.

II

Que a sorte dos descendentes e de todos os amigos de um homem não lhe afete de nenhum modo a felicidade parece ser uma doutrina cínica e contrária à opinião comum. Mas, visto serem 25 numerosos os acontecimentos que ocorrem, e admitirem toda espécie de diferenças, e já que alguns nos tocam mais de perto e outros menos, antolha-se uma tarefa longa — mais do que longa, infinita — discutir cada um em detalhe. Talvez possamos contentar-nos com um esboço geral.

Se, pois, alguns infortúnios pessoais de um homem têm certo peso e influência na vida, enquanto outros são, por assim dizer, mais leves, tam- 30 bém existem diferenças entre os infortúnios de nossos amigos tomados em conjunto, e não dá no mesmo que os diversos sofrimentos sobrevenham aos vivos ou aos mortos (com efeito, a diferença aqui é muito maior, até, do que entre atos terríveis e iníquos pressupostos numa tragédia ou efetivamente representados na cena), essa diferença também deve ser levada em conta — ou antes, talvez, o fato de haver dúvida 35 sobre se os mortos participam de qualquer bem ou mal. Pois parece, de acor- 1101 b

do com tudo que acabamos de ponderar, que ainda que algo de bom ou mau chegue até eles, devem ser influências muito fracas e insignificantes, quer em si mesmas, quer para eles; ou, então, serão tais em grau e em espécie que não possam tornar feliz quem não o é, nem roubar a beatitude aos venturosos.

Por conseguinte, a boa ou má fortu- 5 na dos amigos parece ter certos efeitos sobre os mortos, mas efeitos de tal espécie e grau que não tornam desgraçados os felizes nem produzem qualquer outra alteração semelhante.

12

10 Tendo dado uma resposta definida a essas questões, vejamos agora se a felicidade pertence ao número das coisas que são louvadas, ou, antes, das que são estimadas; pois é evidente que não podemos colocá-la entre as potencialidades.

Tudo que é louvado parece merecer louvores por ser de certa espécie e relacionado de um modo qualquer com alguma outra coisa; porque louvamos o justo ou o valoroso, e, em geral, tanto o homem bom como a própria virtude, 15 devido às ações e funções em jogo, e louvamos o homem forte, o bom corredor, etc., porque são de uma determinada espécie e se relacionam de certo modo com algo de bom ou importante. Isso também é evidente quando consideramos os louvores dirigidos aos deuses, pois parece absurdo que os deuses sejam aferidos pelos nossos padrões; 20 no entanto assim se faz, porque o louvor envolve uma referência, como dissemos, a alguma outra coisa.

Entretanto, se o louvor se aplica a coisas do gênero das que descrevemos, evidentemente o que se aplica às melhores coisas não é louvor, mas algo de melhor e de maior; porquanto aos deuses e aos mais divinos dentre os homens, o que fazemos é chamá-los felizes e bem-aventurados. E o mesmo 25 vale para as coisas: ninguém louva a felicidade como louva a justiça, mas antes a chama de bem-aventurada, como algo mais divino e melhor.

Também parece que Eudoxo estava acertado em seu método de sustentar a supremacia do prazer. Pensava ele que o fato de não ser louvado o prazer, embora seja um bem, está a indicar que ele é melhor do que as coisas a que prodigalizamos louvores — e tais são Deus e o bem; pois é em relação a eles 30 que todas as outras coisas são julgadas.

O *louvor* é apropriado à virtude, pois graças a ela os homens tendem a praticar ações nobres, mas os *encômios* se dirigem aos atos, quer do corpo, quer da alma. No entanto, talvez a sutileza nestes assuntos seja mais própria dos que fizeram um estudo dos encômios; para nós, o que se disse 35 acima deixa bastante claro que a felici- 1102 a dade pertence ao número das coisas estimadas e perfeitas. E também parece ser assim pelo fato de ser ela um primeiro princípio; pois é tendo-a em vista que fazemos tudo que fazemos, e o primeiro princípio e causa dos bens é, afirmamos nós, algo de estimado e de divino.

13

5 Já que a felicidade é uma atividade da alma conforme à virtude perfeita, devemos considerar a natureza da virtude: pois talvez possamos compreender melhor, por esse meio, a natureza da felicidade.

O homem verdadeiramente político também goza a reputação de haver estudado a virtude acima de todas as 10 coisas, pois que ele deseja fazer com que os seus concidadãos sejam bons e obedientes às leis. Temos um exemplo disso nos legisladores dos cretenses e dos espartanos, e em quaisquer outros dessa espécie que possa ter havido alhures. E, se esta investigação pertence à ciência política, é evidente que ela estará de acordo com o nosso plano inicial.

Mas a virtude que devemos estudar é, fora de qualquer dúvida, a virtude 15 humana; porque humano era o bem e humana a felicidade que buscávamos. Por virtude humana entendemos não a do corpo, mas a da alma; e também à felicidade chamamos uma atividade de alma. Mas, assim sendo, é óbvio que o político deve saber de algum modo o que diz respeito à alma, exatamente como deve conhecer os olhos ou a totalidade do corpo aquele que se pro- 20 põe a curá-los; e com maior razão *ainda* por ser a política mais estimada e melhor do que a medicina. Mesmo entre os médicos, os mais competentes dão-se grande trabalho para adquirir o conhecimento do corpo.

O político, pois, deve estudar a alma tendo em vista os objetivos que mencionamos e quanto baste para o entendimento das questões que estamos 25 discutindo, já que os nossos propósitos não parecem exigir uma investigação mais precisa, que seria, aliás, muito trabalhosa.

A seu respeito são feitas algumas afirmações bastante exatas, mesmo nas discussões estranhas à nossa escola; e delas devemos utilizar-nos agora. Por exemplo: que a alma tem uma parte racional e outra parte privada de razão. Que elas sejam distintas como as partes do corpo ou de qualquer 30 coisa divisível, ou distintas por definição mas inseparáveis por natureza, como o côncavo e o convexo na circunferência de um círculo, não interessa à questão com que nos ocupamos de momento.

Do elemento irracional, uma subdivisão parece estar largamente difundida e ser de natureza vegetativa. Refiro-me à que é causa da nutrição e do crescimento; pois é essa espécie de faculdade da alma que devemos atri- 1102 b buir a todos os lactantes e aos próprios embriões, e que também está presente nos seres adultos: com efeito, é mais razoável pensar assim do que atribuir-lhes uma faculdade diferente. Ora, a excelência desta faculdade parece ser comum a todas as espécies, e não 5 especificamente humana. Além disso, tudo está a indicar que ela funciona principalmente durante o sono, ao passo que é nesse estado que menos se manifestam a bondade e a maldade. Daí vem o aforismo de que os felizes não diferem dos infortunados durante metade de sua vida; o que é muito natural, em vista de ser o sono uma inatividade da alma em relação àquilo 10 que nos leva a chamá-la de boa ou má; a menos, talvez, que uma pequena parte do movimento dos sentidos penetre de algum modo na alma, tornando os sonhos do homem bom melhores que os da gente comum. Mas basta quanto a esse assunto. Deixemos de lado a faculdade nutritiva, uma vez

que, por natureza, ela não participa da excelência humana.

Parece haver na alma ainda outro elemento irracional, mas que, em certo sentido, participa da razão. Com efeito, louvamos o princípio racional do homem continente e do incontinente, assim como a parte de sua alma que possui tal princípio, porquanto ela os impele na direção certa e para os melhores objetivos; mas, ao mesmo tempo, encontra-se neles um outro elemento naturalmente oposto ao princípio racional, lutando contra este a resistindo-lhe. Porque, exatamente como os membros paralisados se voltam para a esquerda quando procuramos movê-los para a direita, a mesma coisa sucede na alma: os impulsos dos incontinentes movem-se em direções contrárias. Com uma diferença, porém: enquanto, no corpo, vemos aquilo que se desvia da direção certa, na alma não podemos vê-lo.

Apesar disso, devemos admitir que também na alma existe qualquer coisa contrária ao princípio racional, qualquer coisa que lhe resiste e se opõe a ele. Em que sentido esse elemento se distingue dos outros, é uma questão que não nos interessa. Nem sequer parece ele participar de um princípio racional, como dissemos. Seja como for, no homem continente ele obedece ao referido princípio; e é de presumir que no temperante e no bravo seja mais obediente ainda, pois em tais homens ele fala, a respeito de todas as coisas, com a mesma voz que o princípio racional.

Por conseguinte, o elemento irracional também parece ser duplo. Com efeito, o elemento vegetativo não tem nenhuma participação num princípio racional, mas o apetitivo e, em geral, o elemento desiderativo participa dele em certo sentido, na medida em que o escuta e lhe obedece. É nesse sentido que falamos em "atender às razões" do pai e dos amigos, o que é bem diverso de ponderar a razão de uma propriedade matemática.

Que, de certo modo, o elemento irracional é persuadido pela razão, também estão a indicá-lo os conselhos que se costuma dar, assim como todas as censuras e exortações. E, se convém afirmar que também esse elemento possui um princípio racional, o que possui tal princípio (como também o que carece dele) será de dupla natureza: uma parte possuindo-o em si mesma e no sentido rigoroso do termo, e a outra com a tendência de obedecer-lhe como um filho obedece ao pai.

A virtude também se divide em espécies de acordo com esta diferença, porquanto dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais; entre as primeiras temos a sabedoria filosófica, a compreensão, a sabedoria prática; e entre as segundas, por exemplo, a liberalidade e a temperança. Com efeito, ao falar do caráter de um homem não dizemos que ele é sábio ou que possui entendimento, mas que é calmo ou temperante. No entanto, louvamos também o sábio, referindo-nos ao hábito; e aos hábitos dignos de louvor chamamos virtudes.

LIVRO II

1

Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino — por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome (ἠθική) por uma pequena modificação da palavra ἔθος (hábito). Por tudo isso, evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza. Por exemplo, à pedra que por natureza se move para baixo não se pode imprimir o hábito de ir para cima, ainda que tentemos adestrá-la jogando-a dez mil vezes no ar; nem se pode habituar o fogo a dirigir-se para baixo, nem qualquer coisa que por natureza se comporte de certa maneira a comportar-se de outra.

Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito.

Por outro lado, de todas as coisas que nos vêm por natureza, primeiro adquirimos a potência e mais tarde exteriorizamos os atos. Isso é evidente no caso dos sentidos, pois não foi por ver ou ouvir freqüentemente que adquirimos a visão e a audição, mas, pelo contrário, nós as possuíamos antes de usá-las, e não entramos na posse delas pelo uso. Com as virtudes dá-se exatamente o oposto: adquirimo-las pelo exercício, como também sucede com as artes. Com efeito, as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo esse instrumento. Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura, etc.

Isto é confirmado pelo que acontece nos Estados: os legisladores tornam bons os cidadãos por meio de hábitos que lhes incutem. Esse é o propósito de todo legislador, e quem não logra tal desiderato falha no desempenho da sua missão. Nisso, precisamente, reside a diferença entre as boas e as más constituições.

Ainda mais: é das mesmas causas e pelos mesmos meios que se gera e se destrói toda virtude, assim como toda arte: de tocar a lira surgem os bons e os maus músicos. Isso também vale para os arquitetos e todos os demais; construindo bem, tornam-se bons arquitetos; construindo mal, maus. Se não fosse assim não haveria necessidade de mestres, e todos os homens teriam nascido bons ou maus em seu ofício.

Isso, pois, é o que também ocorre com as virtudes: pelos atos que praticamos em nossas relações com os homens nos tornamos justos ou injustos;

15 pelo que fazemos em presença do perigo e pelo hábito do medo ou da ousadia, nos tornamos valentes ou covardes. O mesmo se pode dizer dos apetites e da emoção da ira: uns se tornam temperantes e calmos, outros 20 intemperantes e irascíveis, portando-se de um modo ou de outro em igualdade de circunstâncias.

Numa palavra: as diferenças de caráter nascem de atividades semelhantes. É preciso, pois, atentar para a qualidade dos atos que praticamos, porquanto da sua diferença se pode aquilatar a diferença de caracteres. E não é coisa de somenos que desde a nossa juventude nos habituemos desta ou daquela maneira. Tem, pelo contrá- 25 rio, imensa importância, ou melhor: tudo depende disso.

2

Uma vez que a presente investigação não visa ao conhecimento teórico como as outras — porque não investigamos para saber o que é a virtude, mas a fim de nos tornarmos bons, do contrário o nosso estudo seria inútil 30 —, devemos examinar agora a natureza dos atos, isto é, como devemos praticá-los; pois que, como dissemos, eles determinam a natureza dos estados de caráter que daí surgem.

Ora, que devemos agir de acordo com a regra justa é um princípio comumente aceito, que nós encamparemos. Mais tarde[19] havemos de nos ocupar dele, examinando o que seja a regra justa e como se relaciona com as 1104 a outras virtudes. Uma coisa, porém, deve ser assentada de antemão, e é que todo esse tratamento de assuntos de conduta se fará em linhas gerais e não de maneira precisa. Desde o princípio[20] fizemos ver que as explicações que buscamos devem estar de acordo com os respectivos assuntos. Tal como se passa no que se refere à saúde, as questões de conduta e do que é bom para nós não têm nenhuma fixi- 5 dez. Sendo essa a natureza da explicação geral, a dos casos particulares será ainda mais carente de exatidão, pois não há arte ou preceito que os abranja a todos, mas as próprias pessoas atuantes devem considerar, em cada caso, o que é mais apropriado à ocasião, como também sucede na arte da navegação e na medicina.

Mas, embora o nosso tratado seja desta natureza, devemos prestar tanto 10 serviço quanto for possível. Comecemos, pois, por frisar que está na natureza dessas coisas o serem destruídas pela falta e pelo excesso, como se observa no referente à força e à saúde (pois, a fim de obter alguma luz sobre coisas imperceptíveis, devemos recorrer à evidência das coisas sensíveis). Tanto a deficiência como o excesso de 15 exercício destroem a força; e, da mesma forma, o alimento ou a bebida que ultrapassem determinados limites, tanto para mais como para menos, destroem a saúde ao passo que, sendo tomados nas devidas proporções, a produzem, aumentam e preservam.

O mesmo acontece com a temperança, a coragem e as outras virtudes, 20 pois o homem que a tudo teme e de tudo foge, não fazendo frente a nada, torna-se um covarde, e o homem que não teme absolutamente nada, mas vai ao encontro de todos os perigos, torna-se temerário; e, analogamente, o que se entrega a todos os prazeres e não se abstém de nenhum torna-se intemperante, enquanto o que evita todos os prazeres, como fazem os rústicos, se torna de certo modo insensível.

[19] Livro VI, cap. 13. (N. do T.)
[20] 1 094 b 11-27. (N. do T.)

25 A temperança e a coragem, pois, são destruídas pelo excesso e pela falta, e preservadas pela mediania. Mas não só as causas e fontes de sua geração e crescimento são as mesmas que as de seu perecimento, como também é a mesma esfera de sua atualização. Isto também é verdadeiro das coisas mais 30 evidentes aos sentidos, como a força, por exemplo: ela é produzida pela ingestão de grande quantidade de alimento e por um exercício intenso, e quem mais está em condições de fazer isso é o homem forte. O mesmo ocorre com as virtudes: tornamo-nos temperantes abstendo-nos de prazeres, e é depois de nos tornarmos tais que somos mais capazes dessa abstenção. 35 E igualmente no que toca à coragem, pois é habituando-nos a desprezar e 1104 b arrostar coisas terríveis que nos tornamos bravos, e depois de nos tornarmos tais, somos mais capazes de lhes fazer frente.

3

Devemos tomar como sinais indicativos do caráter o prazer ou a dor que 5 acompanham os atos; porque o homem que se abstém de prazeres corporais e se deleita nessa própria abstenção é temperante, enquanto o que se aborrece com ela é intemperante; e quem arrosta coisas terríveis e sente prazer em fazê-lo, ou, pelo menos, não sofre com isso, é bravo, enquanto o homem que sofre é covarde. Com efeito, a excelência moral relaciona-se 10 com prazeres e dores; é por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa da dor que nos abstemos de ações nobres. Por isso deveríamos ser educados de uma determinada maneira desde a nossa juventude, como diz Platão[21], a fim de nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas que nos devem causar deleite ou sofrimento, pois essa é a educação certa.

Por outro lado, se as virtudes dizem respeito a ações e paixões, e cada ação e cada paixão é acompanhada de pra- 15 zer ou de dor, também por este motivo a virtude se relacionará com prazeres e dores. Outra coisa que está a indicá-lo é o fato de ser infligido o castigo por esses meios; ora, o castigo é uma espécie de cura, e é da natureza das curas o efetuarem-se pelos contrários.

Ainda mais: como dissemos não faz muito[22], todo estado da alma tem uma natureza relativa e concernente à espé- 20 cie de coisas que tendem a torná-la melhor ou pior; mas é em razão dos prazeres e dores que os homens se tornam maus, isto é, buscando-os ou evitando-os — quer prazeres e dores que não devem, na ocasião em que não devem ou da maneira pela qual não devem buscar ou evitar, quer por errarem numa das outras alternativas semelhantes que se podem distinguir. Por isso, muitos chegam a definir as virtudes como certos estados de impassivi- 25 dade e repouso; não acertadamente, porém, porque se exprimem de modo absoluto, sem dizer "como se deve", "como não se deve", "quando se deve ou não se deve", e as outras condições que se podem acrescentar. Admitimos, pois, que essa espécie de excelência tende a fazer o que é melhor com respeito aos prazeres e às dores, e que o vício faz o contrário.

Os fatos seguintes também nos podem mostrar que a virtude e o vício se relacionam com essas mesmas coi- 30 sas. Como existem três objetos de escolha e três de rejeição — o nobre, o

[21] *Leis*, 653 ss.; *República*, 401-402. (N. do T.)

[22] 1104 a 27 — 1104 b 3. (N. do T.)

vantajoso, o agradável e seus contrários, o vil, o prejudicial e o doloroso —, a respeito de todos eles o homem bom tende a agir certo e o homem mau a agir errado, e especialmente no que toca ao prazer. Com efeito, além de ser comum aos animais, este também acompanha todos os objetos de escolha, pois até o nobre e o vantajoso se apresentam como agradáveis.

Acresce que o agradável e o doloroso cresceram conosco desde a nossa infância, e por isso é difícil conter essas paixões, enraizadas como estão na nossa vida. E, alguns mais e outros menos, medimos nossas próprias ações pelo estalão do prazer e da dor. Por esse motivo, toda a nossa inquirição girará em torno deles, já que, pelo fato de serem legítimos ou ilegítimos, o prazer e a dor que sentimos têm efeito não pequeno sobre as nossas ações.

Por outro lado, para usarmos a frase de Heráclito, é mais difícil lutar contra o prazer do que contra a dor, mas tanto a virtude como a arte se orientam para o mais difícil, que até torna melhores as coisas boas. Essa é também a razão por que tanto a virtude como a ciência política giram sempre em torno de prazeres e dores, de vez que o homem que lhes der bom uso será bom e o que lhes der mau uso será mau.

Demos por assentado, pois, que a virtude tem que ver com prazeres e dores; que, pelos mesmos atos de que ela se origina, tanto é acrescida como, se tais atos são praticados de modo diferente, destruída; e que os atos de onde surgiu a virtude são os mesmos em que ela se atualiza.

4

Alguém poderia perguntar que entendemos nós ao declarar que devemos tornar-nos justos praticando atos justos e temperantes praticando atos temperantes; porque, se um homem pratica tais atos, é que já possui essas virtudes, exatamente como, se faz coisas concordes com as leis da gramática e da música, é que já é gramático e músico.

Ou não será isto verdadeiro nem sequer das artes? Pode-se fazer uma coisa que esteja concorde com as leis da gramática, quer por acaso, quer por sugestão de outrem. Um homem, portanto, só é gramático quando faz algo pertencente à gramática e o faz gramaticalmente; e isto significa fazê-lo de acordo com os conhecimentos gramaticais que ele próprio possui.

Sucede, por outro lado, que neste ponto não há similaridade de caso entre as artes e as virtudes, porque os produtos das primeiras têm a sua bondade própria, bastando que possuam determinado caráter; mas porque os atos que estão de acordo com as virtudes tenham determinado caráter, não se segue que sejam praticados de maneira justa ou temperante. Também é mister que o agente se encontre em determinada condição ao praticá-los: em primeiro lugar deve ter conhecimento do que faz; em segundo, deve escolher os atos, e escolhê-los por eles mesmos; e em terceiro, sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável. Estas não são consideradas como condições para a posse das artes, salvo o simples conhecimento; mas como condição para a posse das virtudes o conhecimento pouco ou nenhum peso tem, ao passo que as outras condições — isto é, aquelas mesmas que resul-

tam da prática amiudada de atos justos e temperantes — são, numa palavra, tudo.

5 Por conseguinte, as ações são chamadas justas e temperantes quando são tais como as que praticaria o homem justo ou temperante; mas não é temperante o homem que as pratica, e sim o que as pratica *tal como* o fazem os justos e temperantes. É acertado, pois, dizer que pela prática de atos justos se gera o homem justo, e pela prá-10 tica de atos temperantes, o homem temperante; sem essa prática, ninguém teria sequer a possibilidade de tornar-se bom.

Mas a maioria das pessoas não procede assim. Refugiam-se na teoria e pensam que estão sendo filósofos e se tornarão bons dessa maneira. Nisto se 15 portam, de certo modo, como enfermos que escutassem atentamente os seus médicos, mas não fizessem nada do que estes lhes prescrevessem. Assim como a saúde destes últimos não pode restabelecer-se com tal tratamento, a alma dos segundos não se tornará melhor com semelhante curso de filosofia.

5

Devemos considerar agora o que é a virtude. Visto que na alma se encon-20 tram três espécies de coisas — paixões, faculdades e disposições de caráter —, a virtude deve pertencer a uma destas.

Por paixões entendo os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor; por faculdades, as coisas em virtude das quais se diz que somos capazes de sentir tudo isso, ou 25 seja, de nos irarmos, de magoar-nos ou compadecer-nos; por disposições de caráter, as coisas em virtude das quais nossa posição com referência às paixões é boa ou má. Por exemplo, com referência à cólera, nossa posição é má se a sentimos de modo violento ou demasiado fraco, e boa se a sentimos moderadamente; e da mesma forma no que se relaciona com as outras paixões.

Ora, nem as virtudes nem os vícios são *paixões*, porque ninguém nos chama bons ou maus devido às nossas 30 paixões, e sim devido às nossas virtudes ou vícios, e porque não somos louvados nem censurados por causa de nossas paixões (o homem que sente medo ou cólera não é louvado, nem é censurado o que simplesmente se encoleriza, mas sim o que se encoleriza de certo modo); mas pelas nossas virtudes 1106 a e vícios somos efetivamente louvados e censurados.

Por outro lado, sentimos cólera e medo sem nenhuma escolha de nossa parte, mas as virtudes são modalidades de escolha, ou envolvem escolha. Além 5 disso, com respeito às paixões se diz que somos movidos, mas com respeito às virtudes e aos vícios não se diz que somos movidos, e sim que temos tal ou tal disposição.

Por estas mesmas razões, também não são faculdades, porquanto ninguém nos chama bons ou maus, nem nos louva ou censura pela simples capacidade de sentir as paixões. Acresce que possuímos as faculdades por natureza, mas não nos tornamos bons ou maus por natureza. Já falamos disto acima[23].

Por conseguinte, se as virtudes não 10 são paixões nem faculdades, só resta

[23] 1103 a 18 — 1103 b 2. (N. do T.)

uma alternativa: a de que sejam *disposições de caráter.*

Mostramos, assim, o que é a virtude com respeito ao seu *gênero.*

6

Não basta, contudo, definir a virtude como uma disposição de caráter; 15 cumpre dizer que espécie de disposição é ela.

Observemos, pois, que toda virtude ou excelência não só coloca em boa condição a coisa de que é a excelência como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada. Por exemplo, a excelência do olho torna bons tanto o olho como a sua função, pois é graças à excelência do 20 olho que vemos bem. Analogamente, a excelência de um cavalo tanto o torna bom em si mesmo como bom na corrida, em carregar o seu cavaleiro e em aguardar de pé firme o ataque do inimigo. Portanto, se isto vale para todos os casos, a virtude do homem também será a disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função.

25 Como isso vem a suceder, já o explicamos atrás[24], mas a seguinte consideração da natureza específica da virtude lançará nova luz sobre o assunto. Em tudo que é contínuo e divisível pode-se tomar mais, menos ou uma quantidade igual, e isso quer em termos da própria coisa, quer relativamente a nós; e o igual é um meio-termo entre o excesso e a falta. Por meio-termo no objeto entendo aquilo que é eqüidistante de ambos os extremos, e que é um só e o 30 mesmo para todos os homens; e por meio-termo relativamente a nós, o que não é nem demasiado nem demasiadamente pouco — e este não é um só e o mesmo para todos. Por exemplo, se dez é demais e dois é pouco, seis é o meio-termo, considerado em função do objeto, porque excede e é excedido por 35 uma quantidade igual; esse número é intermediário de acordo com uma proporção aritmética. Mas o meio-termo relativamente a nós não deve ser considerado assim: se dez libras é demais 1106 b para uma determinada pessoa comer e duas libras é demasiadamente pouco, não se segue daí que o treinador prescreverá seis libras; porque isso também é, talvez, demasiado para a pessoa que deve comê-lo, ou demasiadamente pouco — demasiadamente pouco para Milo e demasiado para o atleta principiante. O mesmo se aplica à corrida e 5 à luta. Assim, um mestre em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando o meio-termo e escolhendo-o — o meio-termo não no objeto, mas relativamente a nós.

Se é assim, pois, que cada arte realiza bem o seu trabalho — tendo diante dos olhos o meio-termo e julgando suas obras por esse padrão; e por isso 10 dizemos muitas vezes que às boas obras de arte não é possível tirar nem acrescentar nada, subentendendo que o excesso e a falta destroem a excelência dessas obras, enquanto o meio-termo a preserva; e para este, como dissemos, se voltam os artistas no seu trabalho —, e se, ademais disso, a virtude é mais exata e melhor que qualquer arte, como também o é a natureza, segue-se que a virtude deve ter o atributo de 15 visar ao meio-termo. Refiro-me à virtude moral, pois é ela que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e um meio-termo.

Por exemplo, tanto o medo como a confiança, o apetite, a ira, a compai-

[24] 1104 a 11-27. (N. do T.)

xão, e em geral o prazer e a dor, podem ser sentidos em excesso ou em grau insuficiente; e, num caso como no 20 outro, isso é um mal. Mas senti-los na ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e da maneira conveniente, nisso consistem o meio-termo e a excelência característicos da virtude.

Analogamente, no que tange às ações também existe excesso, carência 25 e um meio-termo. Ora, a virtude diz respeito às paixões e ações em que o excesso é uma forma de erro, assim como a carência, ao passo que o meio-termo é uma forma de acerto digna de louvor; e acertar e ser louvada são características da virtude. Em conclusão, a virtude é uma espécie de mediania, já que, como vimos, ela põe a sua mira no meio-termo.

Por outro lado, é possível errar de muitos modos (pois o mal pertence à 30 classe do ilimitado e o bem à do limitado, como supuseram os pitagóricos), mas só há um modo de acertar. Por isso, o primeiro é fácil e o segundo difícil — fácil errar a mira, difícil atingir o alvo. Pelas mesmas razões, o excesso e a falta são característicos do vício, e a mediania da virtude:

35 *Pois os homens são bons de um modo só, e maus de muitos modos*[25].

A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e 1107 a consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações 5 e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo. E assim, no que toca à sua substância e à definição que lhe estabelece a essência, a virtude é uma mediania; com referência ao sumo bem e ao mais justo, é, porém, um extremo.

Mas nem toda ação e paixão admite um meio-termo, pois algumas têm 10 nomes que já de si mesmos implicam maldade, como o despeito, o despudor, a inveja, e, no campo das ações, o adultério, o furto, o assassínio. Todas essas coisas e outras semelhantes implicam, nos próprios nomes, que são más em si mesmas, e não o seu excesso ou deficiência. Nelas jamais pode haver retidão, mas unicamente o erro. E, no que se refere a essas coisas, tam- 15 pouco a bondade ou maldade dependem de cometer adultério com a mulher apropriada, na ocasião e da maneira convenientes, mas fazer simplesmente qualquer delas é um mal.

Igualmente absurdo seria buscar um meio-termo, um excesso e uma falta em atos injustos, covardes ou libidino- 20 sos; porque assim haveria um meio-termo do excesso e da carência, um excesso de excesso e uma carência de carência. Mas, do mesmo modo que não existe excesso nem carência de temperança e de coragem, pois o que é intermediário também é, noutro sentido, um extremo, também das ações que mencionamos não há meio-termo, nem excesso, nem falta, porque, de qualquer forma que sejam praticadas, são más. Em suma, do excesso ou da falta não 25 há meio-termo, como também não há excesso ou falta de meio-termo.

[25] Ver Diehl, *Elégeia adéspota* (Elegias Anônimas), 16.

7

Não devemos, porém, contentar-nos com esta exposição geral; é mister aplicá-la também aos fatos individuais. Com efeito, das proposições relativas à conduta, as universais são mais vazias, 30 mas as particulares são mais verdadeiras, porquanto a conduta versa sobre casos individuais e nossas proposições devem harmonizar-se com os fatos nesses casos.

Podemos tomá-los no nosso quadro geral. Em relação aos sentimentos de 1107 b medo e de confiança, a coragem é o meio-termo; dos que excedem, o que o faz no destemor não tem nome (muitas disposições não o têm), enquanto o que excede na audácia é temerário, e o que excede no medo e mostra falta de audácia é covarde. Com relação aos prazeres e dores — não todos, e menos 5 no que tange às dores — o meio-termo é a temperança e o excesso é a intemperança. Pessoas deficientes no tocante aos prazeres não são muito encontradiças, e por este motivo não receberam nome; chamemo-las, porém, "insensíveis".

No que se refere a dar e receber dinheiro o meio-termo é a liberalidade; o excesso e a deficiência, respectivamente, prodigalidade e avareza. Nesta 10 espécie de ações as pessoas excedem e são deficientes de maneiras opostas: o pródigo excede no gastar e é deficiente no receber, enquanto o avaro excede no receber e é deficiente no gastar. (De momento, tudo que fazemos é dar um esboço ou sumário, e com isso nos 15 contentamos; mais adiante essas disposições serão descritas com mais exatidão[26]).

Ainda no que diz respeito ao dinheiro, existem outras disposições: um meio-termo, a magnificência (pois o homem magnificente difere do liberal; o primeiro lida com grandes quantias, o segundo com quantias pequenas); um excesso, a vulgaridade e o mau gosto; e uma deficiência, a mesquinhez; estas diferem das disposições 20 contrárias à liberalidade, e mais tarde diremos em quê[27].

Com respeito à honra e à desonra, o meio-termo é o justo orgulho, o excesso é conhecido como uma espécie de "vaidade oca" e a deficiência como uma humildade indébita; e a mesma relação que apontamos entre a liberalidade e a magnificência, da qual a pri- 25 meira difere por lidar com pequenas quantias, também se verifica aqui, pois há uma disposição que tem alguns pontos em comum com o justo orgulho, mas ocupa-se com pequenas honras, enquanto a este só interessam as grandes. Porque é possível desejar a honra como se deve, mais do que se deve e menos do que se deve, e o homem que excede em tais desejos é chamado ambicioso, o que fica aquém é desambicioso, enquanto a pessoa intermediária não tem nome.

As disposições também não recebe- 30 ram nome, salvo a do ambicioso, que se chama ambição. Por isso, as pessoas que se encontram nos extremos arrogam-se a posição *intermediária;* e nós mesmos às vezes chamamos as pessoas intermediárias de ambiciosas e outras vezes de desambiciosas, e ora louvamos a primeira disposição, ora a segunda. A razão disso será dada mais 1108 a adiante[28]; agora, porém, falemos

[26] Ver Livro IV, cap. 1. (N. do T.)

[27] 1122 a 20-29; 1122 b 10-18. (N. do T.)

[28] 1108 b 11-26; 1125 b 14-18. (N. do T.)

sobre as demais disposições, de acordo com o método indicado.

No tocante à cólera também há um excesso, uma falta e um meio-termo. 5 Embora praticamente não tenham nomes, uma vez que chamamos calmo ao homem intermediário, seja o meio-termo também a calma; e dos que se encontram nos extremos, chamemos irascível ao que excede e irascibilidade ao seu vício; e ao que fica aquém da justa medida chamemos pacato, e pacatez à sua deficiência.

10 Há outros três meios-termos que diferem entre si, apesar de revelarem uma certa semelhança comum. Todos eles dizem respeito ao intercâmbio em atos e palavras, mas diferem no seguinte: um se relaciona com a verdade nessas esferas e os outros dois com o que é aprazível; e destes, um se manifesta em proporcionar divertimento e o outro em todas as circunstâncias da vida. É preciso, portanto, falar destes dois, a fim de melhor compreendermos 15 que em todas as coisas o meio-termo é louvável e os extremos nem louváveis nem corretos, mas dignos de censura. Ora, a maioria dessas disposições também não receberam nomes, mas devemos esforçar-nos por inventá-los, para que a nossa exposição seja clara e fácil de acompanhar.

20 No que toca à verdade, o intermediário é a pessoa verídica e ao meio-termo podemos chamar veracidade, enquanto a simulação que exagera é a jactância e a pessoa que se caracteriza por esse hábito é jactanciosa; e a que subestima é a falsa modéstia, a que corresponde a pessoa falsamente modesta.

Quanto à aprazibilidade no proporcionar divertimento, a pessoa intermediária é espirituosa e ao meio-termo chamamos espírito; o excesso é a chocarrice, e a pessoa caracterizada 25 por ele, um chocarreiro, enquanto a pessoa que mostra deficiência é uma espécie de rústico e a sua disposição é a rusticidade.

Vejamos, finalmente, a terceira espécie de aprazibilidade, isto é, a que se manifesta na vida em geral. O homem que sabe agradar a todos da maneira devida é amável, e o meio-termo é a amabilidade, enquanto o que excede os limites é uma pessoa obsequiosa se não tem nenhum propósito determinado, um lisonjeiro se visa ao seu interesse próprio, e o homem que peca por deficiência e se mostra sempre desagradável é uma pessoa mal-humorada e rixenta.

Também há meios-termos nas pai- 30 xões e relativamente a elas, pois que a vergonha não é uma virtude, e não obstante louvamos os modestos. Mesmo nesses assuntos, diz-se que um homem é intermediário e um outro excede, como, por exemplo, o acanhado que se envergonha de tudo; enquanto o que mostra deficiência e não se envergonha de coisa alguma é um despudorado, e a pessoa intermediária é modesta.

A justa indignação é um meio-termo 35 entre a inveja e o despeito, e estas disposições se referem à dor e ao pra- 1108 b zer que nos inspiram a boa ou má fortuna de nossos semelhantes. O homem que se caracteriza pela justa indignação confrange-se com a má fortuna imerecida; o invejoso, que o ultrapassa, aflige-se com toda boa fortuna alheia; e o despeitado, longe de se afli- 5 gir, chega ao ponto de rejubilar-se.

Teremos oportunidade de descrever alhures estas disposições[29]. Quanto à justiça, como o significado deste termo não é simples, após descrever as outras disposições distinguiremos nele duas

[29] O lugar é incerto; talvez Livro III, cap. 6 — Livro IV, cap. 9, onde se trata das virtudes morais em conjunto, ou talvez Livro IV, cap. 9, onde se discute a vergonha. (N. do T.)

espécies e mostraremos em que sentido cada uma delas é um meio-termo; e trataremos do mesmo modo as virtudes racionais.

8

Existem, pois, três espécies de disposições, sendo duas delas vícios que envolvem excesso e carência respectivamente, e a terceira uma virtude, isto é, o meio-termo. E em certo sentido cada uma delas se opõe às outras duas, pois que cada disposição extrema é contrária tanto ao meio-termo como ao outro extremo, e o meio-termo é contrário a ambos os extremos: assim como o igual é maior relativamente ao menor e menor relativamente ao maior, também os estados medianos são excessivos em confronto com as deficiências e deficientes quando comparados com os excessos, tanto nas paixões como nas ações. Com efeito, o bravo parece temerário em relação ao covarde, e covarde em relação ao temerário; e, da mesma forma, o temperante parece um voluptuoso em relação ao insensível e insensível em relação ao voluptuoso, e o liberal parece pródigo em confronto com o avaro e avaro em confronto com o pródigo. Por isso as pessoas que se encontram nos extremos empurram uma para a outra a intermediária: o homem bravo é chamado de temerário pelo covarde e covarde pelo temerário, e analogamente nos outros casos.

Opostas como são umas às outras essas disposições, a maior contrariedade é a que se observa entre os extremos, e não destes para com o meio-termo; porquanto os extremos estão mais longe um do outro que do meio-termo, assim como o grande está mais longe do pequeno e o pequeno do grande, do que ambos estão do igual.

Por outro lado, alguns extremos mostram certa semelhança com o meio-termo, como a temeridade com a coragem e a prodigalidade com a liberalidade. Os extremos, porém, mostram a maior disparidade entre si; ora, os contrários são definidos como as coisas que mais se afastam uma da outra, de modo que as coisas mais afastadas entre si são mais contrárias.

Ao meio-termo, o mais contrário às vezes é a deficiência, outras vezes o excesso. Por exemplo, não é a temeridade, que representa um excesso, mas a covardia, uma deficiência, que mais se opõe à coragem; mas no caso da temperança, o que mais se lhe opõe é a intemperança, um excesso.

Isso se deve a dois motivos, um dos quais reside na própria coisa: pelo fato de um dos extremos estar mais próximo do meio-termo e assemelhar-se mais a ele, não opomos ao meio-termo esse extremo, e sim o seu contrário. Por exemplo, como a temeridade é considerada mais semelhante à coragem e mais próxima desta, e a covardia mais dessemelhante, é este último extremo que costumamos opor ao meio-termo; porquanto as coisas que mais se afastam do meio-termo são consideradas como mais contrárias a ele.

Esta é, pois, a causa inerente à própria coisa. A outra reside em nós mesmos, pois aquilo para que mais tendemos por natureza nos parece mais contrário ao meio-termo. Por exemplo, nós próprios tendemos mais naturalmente para os prazeres, e por isso somos mais facilmente levados à intemperança do que à contenção. Daí

dizermos mais contrários ao meio-termo aqueles extremos a que nos deixamos arrastar com mais freqüência; e por isso a intemperança, que é um excesso, é mais contrária à temperança.

9

20 Está, pois, suficientemente esclarecido que a virtude moral é um meio-termo, e em que sentido devemos entender esta expressão; e que é um meio-termo entre dois vícios, um dos quais envolve excesso e o outro deficiência, e isso porque a sua natureza é visar à mediania nas paixões e nos atos.

Do que acabamos de dizer segue-se que não é fácil ser bom, pois em todas as coisas é difícil encontrar o meio-25 termo. Por exemplo, encontrar o meio de um círculo não é para qualquer um, mas só para aquele que sabe fazê-lo; e, do mesmo modo, qualquer um pode encolerizar-se, dar ou gastar dinheiro — isso é fácil; mas fazê-lo à pessoa que convém, na medida, na ocasião, pelo motivo e da maneira que convém, eis o que não é para qualquer um e tampouco fácil. Por isso a bondade tanto é rara como nobre e louvável.

30 Por conseguinte, quem visa ao meio-termo deve primeiro afastar-se do que lhe é mais contrário, como aconselha Calipso:

Passa ao largo de tal ressaca e de tal surriada[30]. Com efeito, dos extremos, um é mais errôneo e o outro menos; portanto, como acertar no meio-termo é extraordinariamente difícil, devemos contentar-nos com o menor dos males, 35 como se costuma dizer; e a melhor maneira de fazê-lo é a que descreve-1109 b mos. Mas devemos considerar as coisas para as quais nós próprios somos facilmente arrastados, porque um pende numa direção e outro em outra; e isso se pode reconhecer pelo prazer e pela dor que sentimos.

É preciso forçar-nos a ir na direção 5 do extremo contrário, porque chegaremos ao estado intermediário afastando-nos o mais que pudermos do erro, como procedem aqueles que procuram endireitar varas tortas.

Ora, em todas as coisas o agradável e o prazer é aquilo de que mais devemos defender-nos, pois não podemos julgá-lo com imparcialidade. A atitude a tomar em face do prazer é, portanto, a dos anciãos do povo para com Hele-10 na, e em todas as circunstâncias cumpre-nos dizer o mesmo que eles; porque, se não dermos ouvidos ao prazer, correremos menos perigo de errar. Em resumo, é procedendo dessa forma que teremos mais probabilidades de acertar com o meio-termo.

Não há negar, porém, que isso seja difícil, especialmente nos casos parti-15 culares: pois quem poderá determinar com precisão de que modo, com quem, em resposta a que provocação e durante quanto tempo devemos encolerizar-nos? E às vezes louvamos os que ficam aquém da medida, qualificando-os de calmos, e outras vezes louvamos os que se encolerizam, chamando-os de varonis. Não se censura, contudo, o homem que se desvia um pouco da bondade, quer no sentido do menos, quer do mais; só merece reproche o homem cujo desvio é maior, pois esse 20 nunca passa despercebido.

Mas até que ponto um homem pode desviar-se sem merecer censura? Isso

[30] *Odisséia*, XII, 219 ss. (N. do T.)

não é fácil de determinar pelo raciocínio, como tudo que seja percebido pelos sentidos; tais coisas dependem de circunstâncias particulares, e quem decide é a percepção.

Fica bem claro, pois, que em todas as coisas o meio-termo é digno de ser louvado, mas que às vezes devemos 25 inclinar-nos para o excesso e outras vezes para a deficiência. Efetivamente, essa é a maneira mais fácil de atingir o meio-termo e o que é certo.

LIVRO III

1

30 Visto que a virtude se relaciona com paixões e ações, e é às paixões e ações voluntárias que se dispensa louvor e censura, enquanto as involuntárias merecem perdão e às vezes piedade, é talvez necessário a quem estuda a natureza da virtude distinguir o voluntário do involuntário. Tal distinção terá também utilidade para o legislador no que tange à distribuição de honras e castigos.

35 São, pois, consideradas involuntárias aquelas coisas que ocorrem sob 1110 a compulsão ou por ignorância; e é compulsório ou forçado aquilo cujo princípio motor se encontra fora de nós e para o qual em nada contribui a pessoa que age e que sente a paixão — por exemplo, se tal pessoa fosse levada a alguma parte pelo vento ou por homens que dela se houvessem apoderado.

Mas, quanto às coisas que se praticam 5 para evitar maiores males ou com algum nobre propósito (por exemplo, se um tirano ordenasse a alguém um ato vil e esse alguém, tendo os pais e os filhos em poder daquele, praticasse o ato para salvá-los de serem mortos), é discutível se tais atos são voluntários ou involuntários. Algo de semelhante acontece quando se lançam cargas ao 10 mar durante uma tempestade; porque, em teoria, ninguém voluntariamente joga fora bens valiosos, mas quando assim o exige a segurança própria e da tripulação de um navio, qualquer homem sensato o fará.

Tais atos, pois, são mistos, mas assemelham-se mais a atos voluntários pela razão de serem escolhidos no momento em que se fazem e pelo fato de ser a finalidade de uma ação relativa às circunstâncias. Ambos esses termos, "voluntário" e "involuntário", devem portanto ser usados com refe- 15 rência ao momento da ação. Ora, o homem age voluntariamente, pois nele se encontra o princípio que move as partes apropriadas do corpo em tais ações; e aquelas coisas cujo princípio motor está em nós, em nós está igualmente o fazê-las ou não as fazer. Ações de tal espécie são, por conseguinte, voluntárias, mas em abstrato talvez sejam involuntárias, pois que ninguém as escolheria por si mesmas.

Por ações dessa espécie os homens 20 são até louvados algumas vezes, quando suportam alguma coisa vil ou dolorosa em troca de grandes e nobres objetivos alcançados; no caso contrário são censurados, porque expor-se às maiores indignidades sem qualquer finalidade nobre ou por um objetivo insignificante é próprio de um homem inferior.

Algumas ações, em verdade, não merecem louvor, mas perdão, quando 25 alguém faz o que não deve sem sofrer uma pressão superior às forças humanas e que homem algum poderia suportar. Mas há talvez atos que ninguém nos pode forçar a praticar e a que devemos preferir a morte entre os mais horríveis sofrimentos; e os motivos que

"forçaram" o Alcmêon de Eurípides a matar a própria mãe nos parecem absurdos. É por vezes difícil determinar o que se deveria escolher e a que custo, e o que deveria ser suportado em 30 troca de que vantagem; e ainda mais difícil é permanecer firme nas resoluções tomadas, pois por via de regra o que se espera é doloroso e o que somos forçados a fazer é vil; donde serem objeto de louvor e censura aqueles que foram ou que não foram compelidos a agir.

1110 b Que espécie de ações se devem, pois, chamar forçadas? Respondemos que, sem ressalvas de qualquer espécie, as ações são forçadas quando a causa se encontra nas circunstâncias exteriores e o agente em nada contribui. Quanto às coisas que em si mesmas são involuntárias, mas, no momento atual e devido às vantagens que trazem consigo, merecem preferência, e cujo princípio motor se encontra no agente, essas são, como dissemos, involun- 5 tárias em si mesmas, porém, no momento atual e em troca dessas vantagens, voluntárias. E têm mais semelhança com as voluntárias, pois que as ações sucedem nos casos particulares e, nestes, são praticadas voluntariamente. Que espécies de coisas devem ser preferidas, e em troca de quê? Não é fácil determiná-lo, pois existem muitas diferenças entre um caso particular e outro.

Se alguém afirmasse que as coisas nobres e agradáveis têm um poder 10 compulsório porque nos constrangem de fora, para ele todos os atos seriam compulsórios e forçados, pois tudo que fazemos tem essa motivação. E os que agem forçados e contra a sua vontade, agem com dor, mas os que praticam atos por sua satisfação própria ou pelo que aqueles têm de nobre fazem-no com prazer. É absurdo responsabilizar as circunstâncias exteriores e não a si mesmo, julgando-se facilmente arrastado por tais atrativos, e declarar-se responsável pelos atos nobres enquanto se lança a culpa dos atos vis sobre os objetos agradáveis.

O compulsório parece, pois, ser 15 aquilo cujo princípio motor se encontra do lado de fora, para nada contribuindo quem é forçado.

Tudo o que se faz por ignorância é *não*-voluntário, e só o que produz dor e arrependimento é *in*voluntário. Com efeito, o homem que fez alguma coisa devido à ignorância e não se aflige em absoluto com o seu ato não agiu volun- 20 tariamente, visto que não sabia o que fazia; mas tampouco agiu involuntariamente, já que isso não lhe causa dor alguma. E assim, das pessoas que agem por ignorância, as que se arrependem são consideradas agentes involuntários, e as que não se arrependem podem ser chamadas agentes não-voluntários, visto diferirem das primeiras; em razão dessa própria diferença, devem ter uma denominação distinta.

Agir por ignorância parece diferir 25 também de agir *na* ignorância, pois do homem embriagado ou enfurecido diz-se que age não em resultado da ignorância, mas de uma das causas mencionadas, e contudo sem conhecimento do que faz, mas na ignorância.

Ora, todo homem perverso ignora o que deve fazer e de que deve abster-se, e é em razão de um erro desta espécie que os homens se tornam injustos e, em geral, maus. Mas o termo "involuntário" não é geralmente usado quando 30 o homem ignora o que lhe traz vantagem — pois não é o propósito equivocado que causa a ação involuntária (esse conduziria antes à maldade), nem a ignorância do universal (pela qual os homens são passíveis de censura), mas a ignorância dos particulares, isto é, das circunstâncias do ato e dos objetos

com que ele se relaciona. São justamente esses que merecem piedade e 1111a perdão, porquanto a pessoa que ignora qualquer dessas coisas age involuntariamente.

Talvez convenha determinar aqui a natureza e o número de tais atos. Um homem pode ignorar quem ele próprio é, o que está fazendo, sobre que coisas ou pessoas está agindo, e às vezes tam- 5 bém qual é o instrumento que usa, com que fim (pode pensar, por exemplo, que está protegendo a segurança de alguém) e de que maneira age (se com brandura ou com violência, por exemplo).

Ora, nenhuma destas coisas um homem pode ignorar, a não ser que esteja louco, e também é claro que não pode ignorar o agente, pois como é possível desconhecer a si mesmo? Mas é possível ignorar o que se está fazendo: costumamos dizer, com efeito, "ele deixou escapar estas palavras sem querer", ou "não sabia que se tratava de um segredo", como se expressou És- 10 quilo a respeito dos mistérios, ou como aquele homem que disparou a catapulta e desculpou-se alegando que só queria mostrar o seu funcionamento e ela disparara por si.

Também é possível confundir nosso filho com um inimigo, como ocorreu com Mérope, ou pensar que uma lança pontiaguda tem a ponta embotada, ou que uma pedra é pedra-pomes; e pode-se dar a um homem uma poção para curá-lo, e ao invés disso matá-lo; e também ferir um adversário quando se 15 pretende apenas tocá-lo, como acontece no pugilato.

A ignorância pode relacionar-se, portanto, com qualquer dessas coisas — isto é, qualquer das circunstâncias do ato; e do homem que ignorava uma delas diz-se que agiu involuntariamente, sobretudo se ignorava os pontos mais importantes, que, na opinião geral, são as circunstâncias e a finalidade do ato. Além disso, a prática de um ato considerado involuntário em virtude de uma ignorância desta espé- 20 cie deve causar dor e trazer arrependimento.

Como tudo o que se faz constrangido ou por ignorância é involuntário, o voluntário parece ser aquilo cujo princípio motor se encontra no próprio agente que tenha conhecimento das circunstâncias particulares do ato. É de presumir que os atos praticados sob o impulso da cólera ou do apetite não mereçam a qualificação de involuntários. 25 Porque, em primeiro lugar, se fossem tais, nenhum dos outros animais agiria voluntariamente, e as crianças tampouco; e, em segundo lugar, seria o caso de perguntar se o que se entende por isso é que não praticamos voluntariamente *nenhum* dos atos devidos ao apetite ou à cólera, ou se praticamos voluntariamente os atos nobres e involuntariamente os vis. Não é absurdo isso, quando a causa é uma só e a mesma? Inegavelmente, seria estranho 30 qualificar de involuntárias as coisas que devemos desejar; e é certo que devemos encolerizar-nos diante de certas coisas e apetecer outras: por exemplo, a saúde e a instrução.

Por outro lado, o involuntário é considerado doloroso, mas o que está de acordo com o apetite é agradável. Ainda mais: qual a diferença, no que tange à involuntariedade, entre os erros cometidos a frio e aqueles em que caímos sob a ação da cólera? Ambos 1111b devem ser evitados, mas as paixões irracionais não são consideradas menos humanas do que a razão; por conseguinte, também as ações que procedem da cólera ou do apetite são ações do homem. Seria estranho, pois, tratá-las como involuntárias.

2

Tendo sido delimitados desta forma
5 o voluntário e o involuntário, devemos passar agora ao exame da escolha, que, para os espíritos discriminadores, parece estar mais estreitamente ligada à virtude do que as ações.

A escolha, pois, parece ser voluntária, mas não se identifica com o voluntário. O segundo conceito tem muito mais extensão. Com efeito, tanto as crianças como os animais inferiores participam da ação voluntária, porém não da escolha; e, embora chamemos voluntários os atos praticados sob o impulso do momento, não dizemos que foram escolhidos.

10 Os que a definem como sendo um apetite, a cólera, um desejo ou uma espécie de opinião, não parecem ter razão. Efetivamente, a escolha não é também comum às criaturas irracionais, mas a cólera e o apetite, sim. Por outro lado, o incontinente age com apetite, porém não com escolha; o
15 continente, pelo contrário, age com escolha, porém não com apetite. Ainda mais: há contrariedade entre apetite e escolha, mas entre apetite e apetite, não. E ainda: o apetite relaciona-se com o agradável e o doloroso; a escolha, nem com um, nem com o outro.

Se assim acontece com o apetite, tanto mais com a cólera; porquanto os atos inspirados por esta são considerados ainda menos objetos de escolha do que os outros.

20 Nem tampouco o é o desejo, embora pareça estar mais próximo dela. Com efeito, a escolha não pode visar a coisas impossíveis, e quem declarasse escolhê-las passaria por tolo e ridículo; mas pode-se desejar o impossível — a imortalidade, por exemplo. E o desejo pode relacionar-se com coisas em que nenhum efeito teriam os nossos esforços pessoais, como, por exemplo, que determinado ator ou atleta vença uma 25 competição; mas ninguém escolhe tais coisas, e sim aquelas que julga poderem realizar-se graças aos seus esforços.

Além disso, o desejo relaciona-se com o fim e a escolha com os meios. Por exemplo: desejamos gozar saúde, mas escolhemos os atos que nos tornarão sadios; e desejamos ser felizes, e confessamos tal desejo, mas não podemos dizer com acerto que "escolhemos" ser felizes, pois, de um modo geral, a escolha parece relacionar-se com as coisas que estão em nosso poder.

Também por este motivo, não se 30 pode identificá-la com a opinião, uma vez que esta se relaciona com toda a sorte de coisas, não menos as eternas e as impossíveis do que as que estão em nosso poder; e, por outro lado, ela se distingue pela verdade ou falsidade, e não pela bondade ou maldade, enquanto a escolha se caracteriza acima de tudo por estas últimas.

Ora, com a opinião em geral não há ninguém que a identifique. Nós, 1112 a porém, acrescentamos que ela não é idêntica a nenhuma espécie de opinião. Com efeito, por escolher o que é bom ou mau somos homens de um determinado caráter, mas não o somos por sustentar esta ou aquela opinião. E escolhemos obter ou evitar algo bom ou mau, mas temos opiniões sobre o que seja uma coisa, para quem ela é boa e de que maneira é boa para ele; e não seria muito acertado dizer que "opinamos" obter ou evitar uma coisa 5 qualquer.

Acresce que a escolha é louvada

pelo fato de relacionar-se com o objeto conveniente, e não de relacionar-se convenientemente com ele, ao passo que a opinião é louvada quando tem uma relação verdadeira com o seu objeto. E também escolhemos o que sabemos ser melhor, tanto quanto nos é dado sabê-lo, mas opinamos sobre o que não sabemos exatamente; e não são as mesmas pessoas que passam por fazer as melhores escolhas e sustentar as melhores opiniões, mas de algumas se diz que têm excelentes opiniões, e no entanto padecem de um vício qualquer que as impede de escolher bem.

Não faz diferença que a opinião preceda a escolha ou a acompanhe, pois não é isso que estamos examinando, mas sim se a escolha é idêntica a alguma espécie de opinião.

Que é ela, pois, e que espécie de coisa é, se não se identifica com nenhuma daquelas que examinamos? Parece ser voluntária, mas nem tudo que é voluntário parece ser objeto de escolha. Será, pois, aquilo que decidimos numa análise anterior? De qualquer forma, a escolha envolve um princípio racional e o pensamento. Seu próprio nome parece sugerir que ela é aquilo que colocamos diante de outras coisas.

3

Mas delibera-se acerca de toda coisa, e toda coisa é um possível assunto de deliberação, ou esta é impossível a respeito de algumas?

É de presumir que devamos chamar objeto de deliberação não àquilo que um néscio ou um louco deliberaria, mas àquilo sobre que pode deliberar um homem sensato. Ora, sobre coisas eternas ninguém delibera: por exemplo, sobre o universo material ou sobre a incomensurabilidade da diagonal com o lado do quadrado. E tampouco deliberamos sobre as coisas que envolvem movimento, mas sempre acontecem do mesmo modo, quer necessariamente, quer por natureza ou por alguma outra causa, como os solstícios e o nascimento das estrelas; nem a respeito de coisas que acontecem ora de um modo, ora de outro, como as secas e as chuvas; nem sobre acontecimentos fortuitos, como a descoberta de um tesouro. E nem sequer deliberamos sobre todos os assuntos humanos: por exemplo, nenhum espartano delibera sobre a melhor constituição para os citas. Com efeito, nenhuma dessas coisas pode realizar-se pelos nossos esforços.

Deliberamos sobre as coisas que estão ao nosso alcance e podem ser realizadas; e essas são, efetivamente, as que restam. Porque como causas admitimos a natureza, a necessidade, o acaso, e também a razão e tudo que depende do homem. Ora, cada classe de homem delibera sobre as coisas que podem ser realizadas pelos seus esforços. E no caso das ciências exatas e auto-suficientes não há deliberação, como, por exemplo, a respeito das letras do alfabeto (pois não temos dúvidas quanto à maneira de escrevê-las); ao contrário as coisas que são realizadas pelos nossos esforços, mas nem sempre do mesmo modo, essas são objetos de deliberação: os problemas de tratamento médico e de comércio, por exemplo. E deliberamos mais no caso da navegação do que no da ginástica, porque aquela está mais longe de ser exata. E nas outras coisas igualmente; mais, porém, quanto às artes do

que quanto às ciências, pois que as primeiras comportam maiores dúvidas.

Delibera-se a respeito das coisas que comumente acontecem de certo modo, mas cujo resultado é obscuro, e daque- 10 las em que este é indeterminado. E nas coisas de grande monta tomamos conselheiros, por não termos confiança em nossa capacidade de decidir.

Não deliberamos acerca de fins, mas a respeito de meios. Um médico, por exemplo, não delibera se há de curar ou não, nem um orador se há de persuadir, nem um estadista se há de implantar a ordem pública, nem qualquer outro delibera a respeito de sua 15 finalidade. Dão a finalidade por estabelecida e consideram a maneira e os meios de alcançá-la; e, se parece poder ser alcançada por vários meios, procuram o mais fácil e o mais eficaz; e se por um só, examinam como será alcançada por ele, e por que outro meio alcançar esse primeiro, até chegar ao primeiro princípio, que na ordem de descobrimento é o último.

20 Com efeito, a pessoa que delibera parece investigar e analisar da maneira que descrevemos, como se analisasse uma construção geométrica (nem toda investigação é deliberação: vejam-se, por exemplo, as investigações matemáticas; mas toda deliberação é investigação); e o que vem em último lugar na ordem da análise parece ser primeiro 25 na ordem da geração. E se chegamos a uma impossibilidade, renunciamos à busca: por exemplo, se precisamos de dinheiro e não há maneira de consegui-lo; mas se uma coisa parece possível, tratamos de fazê-la. Por coisas "possíveis" entendo aquelas que se podem realizar pelos nossos esforços; e, em certo sentido, isto inclui as que podem ser postas em prática pelos esforços de nossos amigos, pois que o princípio motor está em nós mesmos.

O objeto da investigação são por vezes os instrumentos e por vezes o uso a dar-lhes; e analogamente nos ou- 30 tros casos: por vezes o meio, outras vezes a maneira de usá-lo ou de produzi-lo.

Parece, pois, como já ficou dito, que o homem é um princípio motor de ações; ora, a deliberação gira em torno de coisas a serem feitas pelo próprio agente, e as ações têm em vista outra coisa que não elas mesmas. Com efeito, o fim não pode ser objeto de deliberação, mas apenas o meio. E tampouco podem sê-lo os fatos particulares: por 1113 a exemplo, se isto é pão e se foi assado como devia, pois tais coisas são objetos de percepção. Se quiséssemos deliberar sempre, teríamos de continuar até o infinito.

É a mesma coisa aquela sobre que deliberamos e a que escolhemos, salvo estar o objeto de escolha já determinado, já que aquilo por que nos decidimos em resultado da deliberação é o objeto da escolha. Efetivamente, todos 5 cessam de indagar como devem agir depois que fizeram voltar o princípio motor a si mesmos e à parte dirigente de si mesmos, pois é essa que escolhe. Isto se pode ver também nas antigas constituições tais como no-las mostra Homero, onde os reis anunciavam ao povo o que haviam escolhido.

Sendo, pois, o objeto de escolha 10 uma coisa que está ao nosso alcance e que é desejada após deliberação, a escolha é um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance; porque, após decidir em resultado de uma deliberação, desejamos de acordo com o que deliberamos.

Consideremos, pois, como descrita em linhas gerais a escolha, estabelecida a natureza dos seus objetos e o fato de que ela diz respeito aos meios.

4

Já mostramos que o desejo tem por objeto o fim; alguns pensam que esse fim é o bem, e outros que é o bem aparente. Ora, os primeiros terão de admitir, como conseqüência de sua premissa, que a coisa desejada pelo homem que não escolhe bem não é realmente um objeto de desejo (porque, se o fosse, deveria ser boa também; mas no caso que consideramos é má). Por outro lado, os que afirmam ser objeto de desejo o bem aparente devem admitir que não existe objeto natural de desejo, mas apenas o que parece bom a cada homem é desejado por ele. Ora, coisas diferentes e até contrárias parecem boas a diferentes pessoas.

Se estas conseqüências desagradam, deveremos dizer que em absoluto e em verdade o bem é o objeto de desejo, mas para cada pessoa em particular o é o bem aparente; que aquilo que em verdade é objeto de desejo é objeto de desejo para o homem bom, e que qualquer coisa pode sê-lo para o homem mau, assim como, no caso dos corpos, as coisas que em verdade são saudáveis o são para os corpos em boas condições, enquanto para os corpos enfermos outras coisas é que são saudáveis, ou amargas, doces, quentes, pesadas, e assim por diante? Com efeito, o homem bom aquilata toda classe de coisas com acerto, e em cada uma delas a verdade lhe aparece com clareza; mas cada disposição de caráter tem suas idéias próprias sobre o nobre e o agradável, e a maior diferença entre o homem bom e os outros consiste, talvez, em perceber a verdade em cada classe de coisas, como quem é delas a norma e a medida. Na maioria dos casos o engano deve-se ao prazer, que parece bom sem realmente sê-lo; e por isso escolhemos o agradável como um bem e evitamos a dor como um mal.

5

Sendo, pois, o fim aquilo que desejamos, e o meio aquilo acerca do qual deliberamos e que escolhemos, as ações relativas ao meio devem concordar com a escolha e ser voluntárias. Ora, o exercício da virtude diz respeito aos meios. Por conseguinte, a virtude também está em nosso poder, do mesmo modo que o vício, pois quando depende de nós o agir, também depende o não agir, e vice-versa; de modo que quando temos o poder de agir quando isso é nobre, também temos o de não agir quando é vil; e se está em nosso poder o não agir quando isso é nobre, também está o agir quando isso é vil. Logo, depende de nós praticar atos nobres ou vis, e se é isso que se entende por ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos.

O aforismo "ninguém é voluntariamente mau, nem involuntariamente feliz" parece ser em parte falso e em parte verdadeiro, porque ninguém é involuntariamente feliz, mas a maldade *é* voluntária. Do contrário, teremos de contestar o que se acabou de dizer, e negar que o homem seja um princípio motor e pai de suas ações como o é de seus filhos. Mas, se esses fatos são evidentes e não podemos referir nossas

ações a outros princípios motores que não estejam em nós mesmos, os atos cujos princípios motores se encontram em nós devem também estar em nosso poder e ser voluntários.

Isto parece ser confirmado tanto por indivíduos na sua vida particular como pelos próprios legisladores, os quais punem e castigam os que cometeram atos perversos, a não ser que tenham sido forçados a isso ou agido em resultado de uma ignorância pela qual eles próprios não fossem responsáveis; e, por outro lado, honram os que praticaram atos nobres, como se tencionassem estimular os segundos e refrear os primeiros. Mas ninguém é estimulado a fazer coisas que não estejam em seu poder nem sejam voluntárias; admite-se que não há vantagem nenhuma em sermos persuadidos a não sentir calor, fome, dor e outras sensações do mesmo gênero, já que não as sentiríamos menos por isso. E sucede até que um homem seja punido pela sua própria ignorância quando o julgam responsável por ela, como no caso das penas dobradas para os ébrios; pois o princípio motor está no próprio indivíduo, visto que ele tinha o poder de não se embriagar, e o fato de se haver embriagado foi causa da sua ignorância. E punimos igualmente aqueles que ignoram quaisquer prescrições das leis, quando a todos cumpre conhecê-las e isso não é difícil; e da mesma forma em todos os casos em que a ignorância seja atribuída à negligência: presumimos que dependa dos culpados o não ignorar, visto que têm o poder de informar-se diligentemente.

Mas talvez um homem seja feito de tal modo que não possa ser diligente. Sem embargo, tais homens são responsáveis em razão da vida indolente que levam, por se haverem tornado pessoas dessa espécie. Os homens tornam-se responsáveis por serem injustos ou intemperantes, no primeiro caso burlando o próximo e no segundo passando o seu tempo em orgias e coisas que tais; pois são as atividades exercidas sobre objetos particulares que fazem o caráter correspondente. Bem o mostram as pessoas que se treinam para uma competição ou para uma ação qualquer, praticando-a constantemente.

Ora, ignorar que é pelo exercício de atividades sobre objetos particulares que se formam as disposições de caráter é de homem verdadeiramente insensato. Não menos irracional é supor que um homem que age injustamente não deseja ser injusto, ou aquele que corre atrás de todos os prazeres não deseja ser intemperante. Mas quando, sem ser ignorante, um homem faz coisas que o tornarão injusto, ele será injusto voluntariamente. Daí não se segue, porém, que, se assim o desejar, deixará de ser injusto e se tornará justo. Porque tampouco o que está enfermo se cura nessas condições.

Podemos supor o caso de um homem que seja enfermo voluntariamente, por viver na incontinência e desobedecer aos seus médicos. Nesse caso, *a princípio* dependia dele o não ser doente, mas agora não sucede assim, porquanto virou as costas à sua oportunidade — tal como para quem arremessou uma pedra já não é possível recuperá-la; e contudo estava em seu poder não arremessar, visto que o princípio motor se encontrava nele. O mesmo sucede com o injusto e o intemperante: a princípio dependia deles não se tornarem homens dessa espécie, de modo que é por sua própria vontade que são injustos e intemperantes; e agora que se tornaram tais, não lhes é possível ser diferentes.

Mas não só os vícios da alma são

voluntários, senão que também os do corpo o são para alguns homens, aos quais censuramos por isso mesmo: ao passo que ninguém censura os que são 25 feios por natureza, censuramos os que o são por falta de exercício e de cuidado. O mesmo vale para a fraqueza e a invalidez: ninguém condenaria um cego de nascença, por doença ou por efeito de algum golpe, mas todos censurariam um homem que tivesse cegado em conseqüência da embriaguez ou de alguma outra forma de intemperança.

Dos vícios do corpo, pois, os que dependem de nós são censurados e os 30 que não dependem não o são. E, assim sendo, também nos outros casos os vícios que são objetos de censura devem depender de nós.

Alguém poderia objetar que todos os homens desejam o bem aparente, mas não têm nenhum controle sobre a aparência, e que o fim se apresenta a cada um sob uma forma correspon- 1114 b dente ao seu caráter. A isso respondemos que, se cada homem é de certo modo responsável pela sua disposição de ânimo, será também de certo modo responsável pela aparência; do contrário, ninguém seria responsável pelos seus maus atos, mas todos os praticariam 5 pela ignorância do fim, julgando que com eles lograriam o melhor. Ora, visar ao fim não depende da nossa escolha, mas é preciso ter nascido com um sexto sentido, por assim dizer, que nos permita julgar com acerto e escolher o que é verdadeiramente bom; e realmente bem dotado pela natureza é quem o possui. Com efeito, isso é o que há de mais nobre, e não podemos adquiri-lo nem aprendê-lo de outrem, mas o possuímos sempre tal como nos foi dado ao nascer; e ser bem e nobre- 10 mente dotado dessa qualidade é a perfeição e a cúpula de ouro dos dotes naturais.

Se isto é verdade, como será a virtude mais voluntária do que o vício? Tanto para o homem bom como para o mau, o fim se apresenta tal e é fixado 15 pela natureza ou pelo que quer que seja, e todos os homens agem referindo cada coisa a ele.

Portanto, quer não seja por natureza que o fim se apresente a cada homem tal como se apresenta, algo todavia também depende dele; quer o fim seja natural, uma vez que o homem bom adota voluntariamente o meio, a virtude é voluntária — o vício não será 20 menos voluntário, pois no homem mau está igualmente presente aquilo que depende dele próprio em seus atos, embora não na sua escolha de um fim. Se, pois, como se afirma, as virtudes são voluntárias (pois nós próprios somos em parte responsáveis por nossas disposições de caráter, e é por sermos pessoas de certa espécie que concebemos o fim como sendo tal ou tal), os vícios 25 também serão voluntários, porque o mesmo se aplica a eles.

Quanto às virtudes *em geral*, esboçamos uma definição do seu gênero, mostrando que são meios e também que são disposições de caráter; e, além disso, que tendem por sua própria natureza para a prática dos atos que as produzem; que dependem de nós, são voluntárias e agem de acordo com as prescrições da regra justa. Mas as 30 ações e as disposições de caráter não são voluntárias do mesmo modo, porque de princípio a fim somos senhores de nossos atos se conhecemos as circunstâncias; mas, embora controlemos o despontar de nossas disposi- 1115 a ções de caráter, o desenvolvimento gradual não é óbvio, como não o é também na doença; no entanto, como estava em nosso poder agir ou não agir de tal maneira, as disposições são voluntárias.

Tomemos, porém, as várias virtudes e digamos quais são, com que espécies de coisas se relacionam, e como se relacionam com elas; e ao mesmo tempo se verá quantas são. Em primeiro lugar falemos da coragem. 5

6

Que a coragem é um meio-termo em relação aos sentimentos de medo e confiança já foi suficientemente esclarecido[31]; e, evidentemente, as coisas que tememos são coisas terríveis, que qualificamos sem reservas de males; e por este motivo alguns chegam a defi-10 nir o medo como uma expectação do mal.

Ora, nós tememos todos os males, como o desprezo, a pobreza, a doença, a falta de amigos, a morte; mas não se pensa que a bravura se relacione com todos eles, pois que temer certas coisas é até justo e nobre, e vil o não se arrecear delas. O desprezo, por exemplo: quem o teme é pessoa boa e recatada, e desavergonhada quem não o teme. No entanto, alguns chamam bravo a um 15 tal homem, por uma transferência do sentido da palavra, visto ter ele algo em comum com o homem bravo, que também é destemido.

Quanto à pobreza e à doença, talvez não devêssemos temê-las, nem, em geral, às coisas que não procedem do vício e não dependem de nós próprios. Mas tampouco o homem que não as receia é bravo. No entanto, aplicamos-lhe o termo, também em virtude 20 de uma semelhança, pois alguns que são covardes diante dos perigos da guerra mostram-se liberais e corajosos em face da perda de dinheiro.

Tampouco é covarde o homem que teme os insultos à sua esposa e a seus filhos, a inveja ou qualquer coisa dessa espécie; nem é bravo se mostra coragem quando está para ser açoitado. Com que espécie de coisas terríveis, 25 então, se relaciona a bravura?

Seguramente, com as maiores, pois ninguém como o homem bravo é capaz de fazer frente ao que aterroriza o comum das pessoas. Ora, a morte é a mais terrível de todas as coisas, pois ela é o fim, e acredita-se que para os mortos já não há nada de bom ou mau. Mas a bravura não parece relacionar-se sequer com a morte em *todas* as circunstâncias — como no mar ou nas doenças, por exemplo. Em que circunstâncias, então?

Sem a menor dúvida, nas mais 30 nobres. Ora, essas mortes são as que ocorrem em batalha, pois é em face dos maiores e mais nobres perigos que se verificam. E por isso mesmo são honradas nas cidades-Estados e nas cortes dos monarcas. Propriamente falando, pois, é chamado bravo quem se mostra destemido em face de uma morte honrosa e de todas as emergências que envolvem o perigo de morte; e as emergências da guerra são, em sumo grau, desta espécie. 35

Mas também no mar e na doença o homem bravo é destemido, se bem que 1115 b não do mesmo modo que o marinheiro; porque ele renunciou à esperança de salvar-se e detesta a idéia dessa espécie de morte, enquanto aqueles se mantêm esperançosos devido à sua experiência. Por outro lado, somos 5 corajosos em situações que nos permitem mostrar o nosso valor ou em que a morte seja nobre; mas nas formas de morte que acabamos de apontar nenhuma dessas condições se realiza.

[31] 1107 a 33 — 1107 b 4. (N. do T.)

7

As coisas terríveis não são as mesmas para todos os homens. Dizemos, contudo, que algumas o são além das forças humanas. Essas, pois, são terríveis para todos — ao menos para todo homem no seu juízo normal; mas as que não ultrapassam as forças huma- 10 nas diferem em magnitude e grau, assim como as coisas que inspiram confiança.

Ora, os bravos são tão indômitos quanto pode sê-lo um homem. Por isso, embora temam também as coisas que não estão acima das forças humanas, enfrentam-nas como devem e como prescreve a regra, a bem da honra; pois essa é a finalidade da virtude. Mas é possível temê-las mais ou menos, e também temer coisas que não 15 são terríveis como se o fossem. Dos erros que se podem cometer, um consiste em temer o que não se deve, outro em temer como não se deve, outro quando não se deve, e assim por diante; e da mesma forma quanto às coisas que inspiram confiança. Por conseguinte, o homem que enfrenta e que teme as coisas que deve e pelo devido motivo, da maneira e na ocasião devidas, e que mostra confiança nas condições correspondentes, é bravo; porque o homem bravo sente e age conforme 20 os méritos do caso e do modo que a regra prescreve.

Ora, o fim de toda atividade é a conformidade com a correspondente disposição de caráter. Ora, a coragem é nobre; portanto, seu fim também é nobre, pois cada coisa é definida pelo seu fim. Donde se conclui que é com uma finalidade nobre que o homem bravo age e suporta conforme lhe aponta a coragem.

Dos que vão aos excessos, o que excede no destemor não tem nome (já 25 dissemos anteriormente que muitas disposições de caráter não o têm[32]), mas seria uma espécie de louco ou de homem insensível se nada temesse, nem os terremotos nem as ondas, como dizem que são os celtas; enquanto o homem que excede na confiança com respeito ao que é realmente terrível é temerário. Considera-se, por isso, o homem temerário como um 30 jactancioso e um mero simulador de coragem. Seja como for, o que o bravo *é* com relação às coisas terríveis, o temerário deseja *parecer;* portanto, imita-o nas situações em que lhe é possível fazê-lo. Daí também o serem, a maioria deles, uma mistura de temeridade e covardia; porque, embora mostrem arrojo em tais situações, não se mantêm firmes contra o que é realmente terrível.

O homem que excede no medo é um covarde, porque teme tanto o que deve 35 como o que não deve, e todas as características do mesmo gênero lhe são aplicáveis. Falta-lhe igualmente con- 1116 a fiança, mas faz-se notar principalmente pelo excesso de medo em situações difíceis. O covarde é, por isso, um homem dado ao desespero, pois teme todas as coisas. O bravo, por outro lado, tem a disposição contrária, pois a confiança é a marca característica de um natural esperançoso.

Em suma, a covardia, a temeridade e a bravura relacionam-se com os mesmos objetos, mas revelam disposições 5 diferentes para com eles, pois as duas primeiras vão ao excesso ou ficam aquém da medida, ao passo que a terceira mantém-se na posição mediana, que é a posição correta. Os temerários

[32] 1107 b 2; cf. 1107 b 29, 1108 a 5. (N. do T.)

são precipitados e desejam os perigos com antecipação, mas recuam quando os têm pela frente, enquanto os bravos são ardentes no momento de agir, mas fora disso são tranqüilos.

10 Como dissemos, pois, a coragem é um meio-termo no tocante às coisas que inspiram confiança ou medo, nas circunstâncias que descrevemos[33]; e o homem corajoso escolhe e suporta coisas porque é nobre fazê-lo, ou porque é vil deixar de fazê-lo. Contudo, morrer para escapar à pobreza, ao amor ou ao que quer que seja de doloroso não é próprio de um homem bravo, mas antes de um covarde. Porquanto é moleza fugir do que nos atormenta, e um homem dessa espécie suporta a morte não por ela ser nobre, mas para eximir-se ao mal.

[33] Cap. 6. (N. do T.)

8

15 A coragem é, pois, algo como o que descrevemos, mas o nome também se aplica a cinco outras espécies.

(1) Em primeiro lugar vem a coragem do cidadão-soldado, que é a que mais se assemelha à verdadeira coragem. Os cidadãos-soldados parecem enfrentar os perigos em virtude das penas cominadas pelas leis e das censuras em que incorreriam se assim não procedessem, e também por causa das honras que lhes valerá a sua ação. Por 20 isso afiguram-se mais bravos aqueles povos entre os quais os covardes são expostos à desonra, e os bravos são honrados. Essa é a espécie de coragem retratada por Homero, por exemplo, em Diômedes e em Heitor:

Primeiro Polidamas amontoará censu-
[ras sobre mim[34]; e
Pois um dia, entre os troianos, Heitor
25 *[dirá com soberba:*
Medroso foi Tídides, e fugiu da minha
[frente[35].

Esta espécie de coragem é a que mais se assemelha à acima descrita[36], porque se deve à virtude; em sua origem estão a vergonha, o desejo de um nobre objeto (a honra) e o medo à desonra, que é ignóbil. Poder-se-iam 30 incluir nesta classe mesmo aqueles que são forçados pelos seus governantes; mas esses são inferiores, pois o que fazem não é por sentimentos de honra, mas por medo, e não para evitar o que é vergonhoso, e sim o que é doloroso. Com efeito, os seus chefes os compelem como Heitor[37]:

Mas, se eu deparar com algum poltrão
[a tremer longe da refrega,
Em vão esperará ele escapar aos cães. 35

E o mesmo fazem os que os colocam nos seus postos e os espancam quando 1116 b recuam[38], ou os que os dispõem em fileiras com fossos ou coisas semelhantes à retaguarda: todos esses usam a compulsão. Mas deve-se ser bravo não sob coação, e sim porque isso é nobre.

(2) A experiência com relação a fatos particulares é também considerada como coragem; aí temos, em verdade, a razão pela qual Sócrates identi- 5

[34] *Ilíada*, XXII, 100. (N. do T.)
[35] *Ibid.*, VIII, 148-149. (N. do T.)
[36] Caps. 6 e 7. (N. do T.)
[37] A citação de Aristóteles assemelha-se mais à *Ilíada*, II, 391-3, onde fala Agamênon, do que à XV, 348-51, onde fala Heitor. (N. do T.)
[38] Cf. Heródoto, VII, 223. (N. do T.)

ficava a coragem com o conhecimento. Outras pessoas revelam essa qualidade diante de outros perigos, e os soldados profissionais nos perigo da guerra; pois na guerra parece haver muitos alarmas infundados, dos quais esses homens têm a mais ampla experiência; e por isso parecem bravos, uma vez que os outros ignoram a natureza dos 10 fatos. Por outro lado, sua experiência os torna capacíssimos no ataque e na defesa, porquanto sabem fazer bom uso das armas e dispõem das melhores tanto para atacar como para defender-se. Batem-se, por conseguinte, como homens armados contra homens desarmados, ou como atletas bem treinados contra amadores, pois também nesses encontros não é o mais bravo que melhor luta, mas o mais forte e o que tem 15 o corpo em melhores condições.

Os soldados profissionais mostram-se covardes, no entanto, quando a tensão do perigo é muito grande e quando são inferiores em número e em equipamento. E são os primeiros a fugir, ao passo que as milícias de cidadãos perecem nos seus postos, como realmente sucedeu no templo de Hermes. Com efeito, para estes últimos a fuga é desonrosa, e morrer é preferível a sal- 20 var-se em tais condições; enquanto os primeiros desde o princípio enfrentaram o perigo na convicção de que eram os mais fortes, e ao terem conhecimento da realidade fogem temendo mais a morte do que a desonra. O bravo, porém, não procede assim.

(3) A paixão também é confundida às vezes com a coragem. Os que agem sob o impulso da paixão, como feras que se arremessam sobre os que as feri- 25 ram, são considerados bravos, porque os homens bravos também são apaixonados. Com efeito, a paixão, mais do que qualquer outra coisa, anseia por atirar-se ao perigo; daí as frases de Homero: "instilou força na sua paixão[39]", "despertou-lhes o ânimo e a paixão[40]", "respirava forte, ofegando[41]", e "seu sangue fervia". Todas estas expressões parecem indicar o ímpeto e o tumulto da paixão.

30 Ora, os bravos agem com a mira na honra, mas são auxiliados pela paixão, enquanto as feras agem sob a influência da dor: atacam porque foram feridas ou porque têm medo, pois que nunca se aproximam de quem se extravia numa floresta. E assim não são bravas porque, impelidas pela dor e pela paixão, atiram-se aos perigos sem prevê-los. Do contrário, até os asnos 35 seriam bravos quando têm fome, pois não há força de golpes que os faça afastar do seu pasto; e também a luxú- 1117a ria leva os adúlteros a cometer muitos atos audaciosos. (Não são bravas, pois, aquelas criaturas que a dor ou a paixão impele para diante do perigo.) A "coragem" devida à paixão parece ser a mais natural, tornando-se verdadeira coragem quando se lhe ajuntam a escolha e o motivo.

5 Os homens, pois, assim como os animais, experimentam dor quando estão irados e prazer quando se vingam. Os que lutam por esses motivos, no entanto, são pugnazes, mas não são bravos, porquanto não agem tendo em vista a honra nem como prescreve a regra, mas levados pela força da emoção. Sem embargo, existe neles algo que tem afinidade com a coragem.

10 (4) Tampouco as pessoas otimistas são bravas, pois essas mostram confiança diante do perigo só porque venceram muitas vezes e contra muitos inimigos. E contudo assemelham-se de perto aos bravos, porque ambos são confiantes; mas os bravos são confiantes pelas razões que expusemos

[39] Isto é uma fusão de *Ilíada*, XI, 11 ou XIV, 151, e XVI, 529. (N. do T.)
[40] Cf. *Ilíada*, V, 470; XV, 232, 594. (N. do T.)
[41] Cf. *Odisséia*, XXIV, 318 ss. (N. do T.)

atrás[42], enquanto estes o são porque supõem serem os mais fortes e incapazes de sofrer o que quer que seja. (Os bêbedos também se portam dessa maneira: tornam-se otimistas.) Quando, todavia, as suas aventuras terminam mal, rodam sobre os calcanhares; mas a marca distintiva do homem bravo era enfrentar as coisas que são e parecem terríveis, porque é nobre fazê-lo e vergonhoso não o fazer. Também por isso, considera-se como marca distintiva de um homem mais bravo o mostrar-se destemido e imperturbável nos alarmas repentinos do que nos perigos previstos; pois isso deve proceder mais de uma disposição de caráter e menos da preparação: os atos previstos podem ser escolhidos por cálculo e regra, mas os atos imprevistos devem estar de acordo com a disposição de caráter do agente.

(5) As pessoas que ignoram o perigo também parecem bravas, e não distam muito das de temperamento sanguíneo e otimista, mas são inferiores por não terem confiança em si mesmas, como as segundas. Também por isso, os otimistas se mantêm firmes durante algum tempo, mas os que foram enganados sobre a realidade dos fatos fogem tão logo sabem ou suspeitam que estes são diferentes do que supunham, como sucedeu com os argivos quando travaram combate com os espartanos, tomando-os por siciônios.

E com isto fica completada a descrição do caráter tanto dos homens bravos como dos que são considerados bravos.

[42] 1115 b 11-24. (N. do T.)

9

Se bem que a coragem se relacione com sentimentos de medo e de confiança, não se relaciona igualmente com ambos, mas em grau maior com as coisas que inspiram medo. Com efeito, aquele que permanece imperturbável e se porta como deve em face dessas coisas é mais genuinamente bravo do que o homem que faz o mesmo diante das coisas que inspiram confiança.

Como dissemos[43], pois, é por fazer frente ao que é doloroso que os homens são chamados bravos. Portanto, também a coragem envolve dor e é justamente louvada por isso, pois mais difícil é enfrentar o que é doloroso do que abster-se do que é agradável.

Sem embargo, a finalidade que a coragem se propõe dir-se-ia que é agradável, mas é encoberta pelas circunstâncias do caso, como também sucede nas competições atléticas; porquanto é agradável o fim visado pelos pugilistas, isto é, a coroa e as honras; mas os golpes que recebem são dolorosos e excruciantes para o corpo, como também o são os seus esforços; e, como os golpes e os esforços são muitos, o fim, que é um só e pequeno, parece nada ter de agradável. E assim, se o mesmo se dá com a coragem, a morte e os ferimentos serão dolorosos para o homem bravo e contrários à sua vontade, mas ele os enfrentará porque é nobre fazê-lo e vil deixar de fazê-lo. E quanto mais virtuoso e feliz for, mais lhe doerá o pensamento da morte; pois é para tal homem que mais valor tem a vida, e ele conscientemente renuncia ao maior dos bens, o que é doloroso. Mas nem por isso deixa de ser bravo, e

[43] 1115 b 7-13. (N. do T.)

talvez o seja ainda mais por escolher, a esse custo, a prática de atos nobres na guerra.

15 Nem de todas as virtudes, portanto, o exercício é agradável, salvo na medida em que alcançam o seu fim. Mas é bem possível que os melhores soldados não sejam homens dessa espécie e sim os que são menos bravos mas não possuem outros bens; pois esses estão prontos para enfrentar o perigo e vendem suas vidas por uma ninharia.

Quanto à coragem dissemos o suficiente. Não é difícil compreender-lhe a natureza em linhas gerais, pelo menos em face do que ficou exposto. 20

10

Depois da coragem, falemos da temperança; pois estas parecem ser as virtudes das partes irracionais. Dissemos[44] que a temperança é um meio-termo em relação aos prazeres (porque diz menos respeito às dores, e não do mesmo modo); e a intemperança também se manifesta na mesma esfera. Determinemos, pois, com que espécie de prazeres se relacionam ambas. 25

Podemos admitir a distinção entre prazeres corporais e prazeres da alma tais como o amor à honra e o amor ao estudo; pois quem ama uma dessas coisas deleita-se naquilo que ama, não sendo o corpo de nenhum modo afetado, e sim a mente; mas com relação a tais prazeres os homens não são chamados temperantes nem intemperantes. E tampouco em relação aos outros prazeres que não sejam do corpo: os que gostam de ouvir e de contar histórias e passam o dia ocupados com tudo que acontece são chamados mexeriqueiros e não intemperantes; e da mesma forma os que sofrem com a perda de dinheiro ou de amigos. 30 35

1118 a A temperança deve relacionar-se com os prazeres corporais; não, porém, com todos, pois os que se deleitam com objetos da visão tais como as cores, as formas e a pintura não são chamados temperantes nem intemperantes; e contudo, parece que é possível deleitar-se com essas coisas tanto como se deve quanto em excesso ou em grau insuficiente. 5

O mesmo se pode dizer dos objetos da audição: ninguém chama de intemperantes os que se deleitam em demasia com a música ou as representações teatrais, nem de temperantes os que o fazem na medida justa.

Também não aplicamos esses nomes aos que se deleitam com odores, a não ser incidentalmente: não chamamos de intemperantes os que se deliciam com o cheiro de maçãs, de rosas ou de incenso, mas sim os que sentem prazer em cheirar molhos e acepipes: com efeito, os intemperantes deleitam-se com essas coisas porque lhes lembram os objetos de seu apetite. E até a outras pessoas, quando têm fome, causa prazer o cheiro de comida; mas comprazer-se nessa espécie de coisas é característico do homem intemperante, pois elas são objetos de apetite para ele. 10 15

Fora do homem, não há nos outros animais nenhum prazer relacionado com esses sentidos, a não ser incidentalmente. Porquanto os cães não se deleitam com o cheiro das lebres, mas sim em comê-las; acontece, apenas, que o faro os avisou da presença de uma lebre. Nem o leão se deleita em ouvir o mugido do boi, mas tão-somente em comê-lo; percebeu, pelo 20

[44] 1107 b 4-6. (N. do T.)

mugido, que o animal estava próximo, e por essa razão parece deleitar-se com o mugido; do mesmo modo, não se deleita em ver "um veado ou uma cabra montês"[45], mas porque vai devorá-los.

Apesar disso, a temperança e a intemperança relacionam-se com a 25 espécie de prazeres que é compartilhada pelos outros animais, e que por esse motivo parecem inferiores e brutais; são eles os prazeres do tato e do paladar. Mesmo destes últimos, no entanto, parecem fazer pouco ou nenhum uso; porquanto a função do paladar é a discriminação dos sabores, como fazem os provadores de vinho e as pessoas que temperam iguarias. No entanto, mal se pode dizer que se com- 30 prazem em fazer tais discriminações; pelo menos, tal não é o caso das pessoas intemperantes. A essas só interessa o gozo do objeto em si, que sempre é uma questão de tato, tanto no que toca ao comer como ao beber e à união dos sexos. Por isso certo glutão rogou aos deuses que sua garganta se tornasse mais longa que a de um grou, 1118b donde se infere que todo o seu prazer vinha do contato.

E assim, o sentido com que se deleita a intemperança é o mais largamente difundido de todos; e ela parece ser justamente motivo de censura porque nos domina não como homens, mas como animais. Deleitar-se com tais coisas, portanto, e amá-las sobre todas as outras, é próprio dos brutos. Porque mesmo dos prazeres do tato os mais liberais foram eliminados, como os que a fricção e o resultante calor produzem 5 no ginásio; com efeito, o contato preferido pelo homem intemperante não afeta o corpo inteiro, mas apenas certas partes.

[45] *Ilíada*, III, 24. (N. do T.)

11

Dos apetites, alguns parecem comuns e outros, peculiares aos indivíduos e adquiridos. Por exemplo: o ape- 10 tite do alimento é natural, já que todos os que o sentem anseiam comer e beber, e às vezes ambas as coisas; e também pelo amor (como diz Homero[46]), quando são jovens e vigorosos; mas nem todos anseiam por esta ou aquela espécie de alimento ou de amor, nem pelas mesmas coisas.

Por isso, tal anseio parece ser uma questão inteiramente pessoal. No entanto, é muito natural que assim seja, pois diferentes coisas agradam a diferentes indivíduos, e algumas são mais agradáveis a todos do que qualquer objeto tomado ao acaso. Ora, nos apeti- 15 tes naturais poucos se enganam, e numa só direção, a do excesso; e comer ou beber tudo que se tenha à mão, até a saciedade, é exceder a medida natural, pois que o apetite natural se limita a preencher o que nos falta. Por isso tais pessoas são chamadas "deuses do estômago", dando a entender que enchem o estômago além da 20 medida. E só pessoas de caráter inteiramente abjeto se tornam assim.

Mas no que se refere aos prazeres peculiares a indivíduos, muitas pessoas erram, e de muitas maneiras. Pois, enquanto as pessoas que "gostam disto ou daquilo" são assim chamadas ou porque se deleitam nas coisas que não devem, ou mais do que o comum dos

[46] *Ilíada*, XXIV, 130. (N. do T.)

homens, ou de maneira indébita os intemperantes excedem de todos os três modos; tanto se comprazem em coisas com as quais não deveriam comprazer-se (porquanto são odiosas), como, se é lícito comprazer-se em algumas coisas de sua predileção, eles o fazem mais do que se deve e do que o faz a maioria dos homens.

Está claro, pois, que o excesso em relação aos prazeres é intemperança, e é culpável. Com respeito às dores ninguém é, como no caso da coragem, chamado temperante por arrostá-las nem intemperante por deixar de fazê-lo, mas o homem intemperante é assim chamado porque sofre mais do que deve quando não obtém as coisas que lhe apetecem (sendo, pois, a sua própria dor um efeito do prazer), e o homem temperante leva esse nome porque não sofre com a ausência do que é agradável nem com o fato de abster-se.

O intemperante, pois, almeja todas as coisas agradáveis ou as que mais o são, e é levado pelo seu apetite a escolhê-las a qualquer custo; por isso sofre não apenas quando não as consegue, mas também quando simplesmente anseia por elas (pois o apetite é doloroso). No entanto, parece absurdo sofrer por causa do prazer.

As pessoas que ficam aquém da medida em relação aos prazeres e se deleitam com eles menos do que deviam são raras e quase inexistentes, pois uma tal insensibilidade não é humana. Até os outros animais distinguem diferentes espécies de alimentos e apreciam uns mais do que outros. E, se há alguém que não se agrade de nada e não ache nenhuma coisa mais atraente do que outra qualquer, esse alguém deve ser algo muito diferente de um homem; tal espécie de pessoa não recebeu nome porque dificilmente é encontrada.

O temperante ocupa uma posição mediana em relação a esses objetos. Com efeito, nem aprecia as coisas que são preferidas pelo intemperante — as quais chegam até a desagradar-lhe — nem, em geral, as coisas que não deve, nem nada disso em excesso; por outro lado, não sofre nem anseia por elas quando estão ausentes ou só o faz em grau moderado e não mais do que deve, e nunca quando não deve, e assim por diante. Mas as coisas que, sendo agradáveis, contribuem para a saúde ou a boa condição do corpo, ele as deseja moderadamente e como deve, assim como também as outras coisas agradáveis que não constituam empecilho a esses fins, nem sejam contrárias ao que é nobre, nem estejam acima dos seus meios. Pois aquele que não atende a essas condições ama tais prazeres mais do que eles merecem, mas o homem temperante não é uma pessoa dessa espécie, e sim da espécie prescrita pela regra justa.

12

A intemperança assemelha-se mais a uma disposição voluntária do que a covardia, pois a primeira é atuada pelo prazer e a segunda pela dor; ora, a um nós procuramos e à outra evitamos; acresce ainda que a dor transtorna e destrói a natureza da pessoa que a sente, ao passo que o prazer não tem tais efeitos. Logo, a intemperança é mais voluntária.

E por isso mesmo é ela mais passível de censura, pois é mais fácil acos-

tumar-se aos seus objetos, já que a vida tem muitas coisas dessa espécie para oferecer, e a elas nos acostumamos sem perigo para nós, ao passo que com os objetos terríveis dá-se exatamente o contrário. Mas a covardia parece ser voluntária em grau diferente de suas manifestações particulares. Com efeito, ela própria é indólor, mas nestas últimas somos avassalados pela dor, que nos leva a abandonar nossas armas e a desonrar-nos de outras 30 maneiras; e por isso, alguns chegam a pensar que os nossos atos em tais ocasiões são forçados. Para o intemperante, ao contrário, os atos particulares são voluntários (já que ele os pratica sob o impulso do apetite e do desejo), mas a disposição em sua totalidade o é menos, uma vez que ninguém deseja ser intemperante.

O termo "intemperante" também se aplica a faltas infantis, por mostrarem certa semelhança com o que estivemos 1119 b considerando. Ao nosso propósito atual não interessa indagar qual das duas acepções deriva da outra, mas é evidente que esta segunda é derivada. A transferência de sentido parece bastante plausível, pois quem deseja aquilo que é vil e que se desenvolve rapidamente deve ser refreado a tempo; ora, essas características pertencem acima de tudo ao apetite e à criança, já que na realidade as crianças vivem à mercê dos apetites, e nelas tem mais força o 5 desejo das coisas agradáveis. Se não forem obedientes e submissas ao princípio racional, irão a grandes extremos, pois num ser irracional o desejo do prazer é insaciável, embora experimente todas as fontes de satisfação. Acresce que o exercício do apetite 10 aumenta-lhe a força inata, e quando os apetites são fortes e violentos, chegam ao ponto de excluir a faculdade de raciocinar.

Portanto, os apetites devem ser poucos e moderados, e não se oporem de modo algum ao princípio racional — e isso é o que chamamos obediência e disciplina. E, assim como a criança deve submeter-se à direção do seu preceptor, também o elemento apetitivo deve subordinar-se ao princípio racio- 15 nal.

Em conclusão: no homem temperante o elemento apetitivo deve harmonizar-se com o princípio racional, pois o que ambos têm em mira é o nobre, e o homem temperante apetece as coisas que deve, da maneira e na ocasião devidas; e isso é o que prescreve o princípio racional.

Aqui termina a nossa análise da 20 temperança.

LIVRO IV

1

Falemos agora da liberalidade, que parece ser o meio-termo em relação à riqueza. O homem liberal, com efeito, é louvado não pelos seus feitos militares, nem pelas coisas que se costuma louvar no temperante, nem por decidir com justiça num tribunal, mas no tocante ao dar e receber riquezas — e especialmente ao dar.

Ora, por "riquezas" entendemos todas as coisas cujo valor se mede pelo dinheiro. A prodigalidade e a avareza, por sua vez, são um excesso e uma deficiência no tocante à riqueza. Sempre imputamos a avareza aos que amam a riqueza mais do que devem, mas também usamos o termo "prodigalidade" num sentido complexo, chamando pródigos aos homens incontinentes que malbaratam dinheiro com os seus prazeres. Daí o serem eles considerados os caracteres mais fracos, pois combinam em si mais de um vício. Contudo, a aplicação do termo a tais pessoas não é apropriada, porquanto um "pródigo" é um homem que possui uma só má qualidade, a de malbaratar os seus bens. Pródigo é aquele que se arruína por sua própria culpa, e o malbaratar seus bens é considerado uma forma de arruinar a si mesmo, pois é opinião de muitos que a vida depende da posse de riquezas.

Esse é, por conseguinte, o sentido em que tomamos a palavra "prodigalidade". Ora, as coisas úteis podem ser bem ou mal usadas, e a riqueza é útil; e cada coisa é usada da melhor maneira pelo homem que possui a virtude relacionada com ela. Quem melhor usará a riqueza, por conseguinte, é o homem que possui a virtude relacionada com a riqueza; e esse é o homem liberal.

Ora, dar e gastar parece ser o uso da riqueza, ao passo que adquirir e conservar é antes a sua posse. Por isso é mais próprio do homem liberal dar às pessoas que convêm do que adquirir das fontes que convêm e não das indébitas. Com efeito, é mais característico da virtude fazer o bem do que recebê-lo de outrem, e praticar ações nobres do que abster-se de ações vis; e facilmente se compreende que dar implica fazer o bem e praticar uma ação nobre, enquanto receber implica ser o beneficiário de uma boa ação ou não agir de maneira vil. E somos gratos a quem dá, porém não ao que não recebe, e o primeiro é mais louvado do que o segundo. Também é mais fácil não receber do que dar, pois os homens preferem desfazer-se do pouco que têm a tomar o alheio.

Os que dão também são chamados liberais, mas os que se abstêm de tomar não são louvados pela liberalidade e sim pela justiça, enquanto os que tomam dificilmente são louvados. E os liberais são quase que os mais louvados de todos os caracteres virtuosos, porquanto são úteis; e isso por causa de suas dádivas.

Ora, as ações virtuosas são praticadas tendo em vista o que é nobre. Por

isso o homem liberal, como as outras pessoas virtuosas, dá tendo em vista o que é nobre, e como deve; pois dá, às pessoas que convêm, as quantias que convêm e na ocasião que convém, com todas as demais condições que acompanham a reta ação de dar. E isso com prazer e sem dor, pois o ato virtuoso é agradável e isento de dor. O que menos pode ser é doloroso.

O que dá às pessoas a quem não deve dar, porém, ou tendo em vista não o que é nobre e sim alguma outra coisa, não é chamado de liberal, mas recebe algum outro nome. Tampouco é liberal quem dá com dor, pois esse preferiria a riqueza à ação nobre, o que não é próprio de um homem liberal.

Mas tampouco o homem liberal receberá de fontes que não deve, pois isso não é próprio de quem não dá valor à riqueza. Nem será ele muito afeito a pedir, porquanto o homem que confere benefícios não os aceita facilmente. Mas tomará das fontes que convêm — das suas próprias posses, por exemplo —, não como um ato nobre, mas como uma necessidade, a fim de ter algo que dar.

Por outro lado, não descurará ele os seus bens, com os quais deseja auxiliar a outrem. E se absterá de dar a todos e a qualquer um, a fim de ter o que dar às pessoas que convêm, nas ocasiões que convêm e em que é nobre fazê-lo.

É também muito característico de um homem liberal exceder-se nas suas dádivas, de maneira a ficar com muito pouco para si; pois está na sua natureza o não olhar a si mesmo.

O termo "liberalidade" se usa relativamente às posses de um homem, pois essa virtude não consiste na multidão das dádivas, e sim na disposição de caráter de quem dá, e esta é relativa às suas posses. Nada impede, pois, que o homem que dá menos seja mais liberal, se tem menos para dar.

São considerados mais liberais os que não fizeram a sua fortuna, mas herdaram-na. Porque, em primeiro lugar, esses não têm experiência da necessidade; e, em segundo, todos os homens têm mais amor ao que eles próprios produziram, como os pais e os poetas. Não é fácil a um homem liberal ser rico, pois não é inclinado nem a tomar nem a conservar, mas a dar, e não estima a riqueza por si mesma, e sim como instrumento de sua liberalidade. Daí a acusação que se faz à fortuna: que os que mais a merecem são os que menos a alcançam. Mas é natural que seja assim, pois com a riqueza sucede o mesmo que com todas as outras coisas: ninguém pode alcançá-la se não se esforça por isso.

Todavia, o homem liberal não dará às pessoas nem na ocasião que não convém, porque nesse caso já não estaria agindo de acordo com a liberalidade, e se gastasse com esses objetos já não teria o que gastar com os que convêm. Porque, como dissemos, é liberal aquele que gasta de acordo com as suas posses, e com os objetos que convêm; e quem excede a medida é pródigo. Por isso não chamamos os déspotas de pródigos: no caso deles não nos parece fácil dar e gastar além de suas posses.

Sendo, pois, a liberalidade um meio-termo no tocante ao dar e ao tomar riquezas, o homem liberal dará e gastará as quantias que convêm com os objetos que convêm, tanto nas coisas pequenas como nas grandes, e isso com prazer; e também tomará as quantias que convêm das fontes que convêm. Porque, sendo a virtude um meio-termo em relação a ambos, ele fará ambas as coisas como deve; porquanto essa espécie de receber acompanha a reta ação de dar, e o que não é dessa espécie opõe-se a ela; daí o dar e o receber que acompanham um ao

outro estarem simultaneamente presen- 1121 a tes no mesmo homem, o que evidentemente não acontece com as espécies contrárias. Mas se, por acaso, ele gastar de maneira contrária ao que é reto e nobre, sofrerá com isso, mas moderadamente e conforme deve; pois é próprio da virtude sentir tanto prazer como dor em face dos objetos apropriados e da maneira apropriada.

Além disso, é fácil tratar com o homem liberal em assuntos de dinhei- 5 ro; não dá trabalho persuadi-lo, pois não tem grande estima ao dinheiro, e fica mais aborrecido se deixou de gastar alguma coisa que devia do que se gastou algo que não devia, discordando nisso do aforismo de Simônides.

O pródigo erra também a esses respeitos, pois não sente prazer e dor diante das coisas que convêm e da 10 maneira que convém; isto se tornará mais evidente à proporção que avançarmos em nossa investigação. Dissemos[47] que a prodigalidade e a avareza são excessos e deficiências, e em duas coisas: no dar e no receber; pois incluímos o gastar no gênero dar. Ora, a prodigalidade excede no dar e no não receber, mostrando-se deficiente no receber, enquanto a avareza se mostra 15 deficiente no dar e excede no receber, salvo em pequenas coisas.

As características da prodigalidade não se encontram sempre combinadas, pois não é fácil dar a todos se não se recebe de ninguém. As pessoas pródigas, que dão em excesso, não tardam a exaurir as suas posses. E é justamente a esses que se aplica o nome de pródi- 20 gos, se bem que tal homem pareça ser bastante superior a um avaro, porquanto é curado de seu vício tanto pelos anos como pela pobreza, e destarte poderá aproximar-se da disposição intermediária. Com efeito, o pródigo possui as características do homem liberal, visto que dá e se abstém de tomar, conquanto não faça nenhuma dessas coisas bem ou da maneira apropriada. E, se fosse levado a proceder assim pelo hábito ou por algum outro meio, seria liberal; porque então daria às pessoas que convêm e não receberia de fontes indébitas. Por 25 isso não é julgado um mau caráter: não é próprio de um homem malvado ou ignóbil exceder-se no dar e no não receber, mas apenas de um tolo. O homem que é pródigo neste sentido é considerado muito melhor do que o avaro, tanto pelas razões acima apontadas como porque beneficia a muitos, enquanto o outro não beneficia sequer a si mesmo.

Mas a maioria dos pródigos, como 30 já se disse[48], também tomam de fontes indébitas, e a esse respeito são avaros. Adquirem o hábito de tomar porque desejam gastar, e isso não lhes é fácil em razão de não tardarem a minguar as suas posses. São, por isso, forçados a buscar meios em outras fontes. Ao mesmo tempo, como não dão nenhum 1121 b valor à honra, tomam indiferentemente de qualquer fonte: pois têm o apetite de dar e não lhes importa a maneira nem a fonte de onde procede o que dão. Por isso não dão com liberalidade: não o fazem com nobreza, nem tendo esta em vista, nem da maneira que devem. Às 5 vezes enriquecem os que deveriam ser pobres, não dão nada às pessoas dignas de estima, e muito aos aduladores ou aos que lhes proporcionam algum outro prazer. Por isso a maioria deles são também intemperantes; com efeito, gastam sem refletir e desperdiçam dinheiro com os seus prazeres, inclinados que são para estes porque sua existência não tem em mira o que é nobre.

O homem pródigo, portanto, con-

[47] 1119 b 27. (N. do T.)

[48] Linhas 16-19. (N. do T.)

verte-se no que acabamos de descrever quando não lhe é imposta nenhuma disciplina, mas se for tratado com cuidado chegará à disposição intermediária e justa. A avareza, porém, é ao mesmo tempo incurável (pois a velhice 15 e toda incapacidade passam por tornar os homens avaros), e mais inata aos homens do que a prodigalidade. Com efeito, a maioria gosta mais de ganhar dinheiro que de dá-lo. Este vício é também muito difundido e multiforme, pois parece haver muitas espécies de avareza.

Consiste ela em duas coisas, a deficiência no dar e o excesso no tomar, e não se encontra completa em todos os 20 homens, mas às vezes aparece dividida: alguns vão ao excesso no tomar, enquanto outros ficam aquém no dar. Todos aqueles a quem se aplicam nomes como "forreta", "sovina", "pão-duro" dão com relutância, mas não cobiçam as posses alheias nem desejam tomá-las para si. Em alguns, isso se deve a uma espécie de honestidade e aversão ao que é vergonhoso (pois alguns parecem, ou pelo menos dizem, amontoar dinheiro por esta 25 razão: para que um dia não sejam forçados a cometer algum ato vergonhoso; a esta classe pertencem o migalheiro e todos os outros da mesma espécie, que são assim chamados pela relutância com que abrem mão das mínimas coisas); enquanto outros se abstêm de tocar no alheio por medo, julgando que não é fácil, quando nos apropriamos dos bens dos outros, evitar que eles se apropriem dos nossos. 30 Contentam-se, por isso, em não dar nem tomar.

Outros, por sua vez, excedem-se no tocante ao receber, tomando tudo que lhes aparece e de qualquer fonte que venha, como os que se dedicam a profissões sórdidas, alcaiotes e demais gente dessa laia, e os que emprestam pequenas quantias a juros elevados. Com efeito, todos esses tomam mais 1122 a do que devem, e de fontes indébitas. Evidentemente, o que há de comum entre eles é o sórdido amor ao lucro; todos se conformam com uma má fama em troca do ganho, e minguado ganho ainda por cima. Com efeito, aos que auferem ganhos vultosos e injustos de fontes indébitas, como os déspotas 5 que saqueiam cidades e despojam templos, não chamamos avaros e sim malvados, ímpios e injustos.

Mas quanto ao jogador e ao salteador, esses pertencem à classe do avaro, por terem um amor sórdido ao ganho. É, efetivamente, pelo ganho que ambos se dedicam às suas práticas e suportam a vergonha de que ela se cerca; e um enfrenta os maiores perigos por amor à presa, enquanto o outro subtrai di- 10 nheiro aos seus amigos, a quem devia antes dá-lo. Ambos, pois, como de bom grado auferem ganhos de fontes indébitas, são sórdidos amantes do ganho. Por conseguinte, todas essas formas de tomar incluem-se no vício da avareza.

E é natural que a avareza seja definida como o contrário da liberalidade, pois não só é ela um maior mal do que a prodigalidade, mas os homens erram 15 mais amiúde nesse sentido do que no da prodigalidade tal como a descrevemos.

Basta, pois, o que dissemos sobre a liberalidade e os vícios contrários.

2

Talvez convenha discutir agora a magnificência, que também parece ser uma virtude relacionada com a riqueza. 20 Não se estende, porém, como a liberalidade, a todas as ações que têm que ver com a riqueza, mas apenas às que envolvem gasto; e nestas, ultrapassa a liberalidade em escala. Porque, como o próprio nome sugere, é um gasto apropriado que envolve grandes quantias. Mas a escala é relativa, pois a despesa de quem guarnece uma trirreme 25 não se compara à de quem chefia uma embaixada sagrada. A magnificência, portanto, deve ser adequada tanto ao agente como ao objeto e às circunstâncias. O homem que em coisas pequenas e medianas gasta de acordo com os méritos do caso não é chamado de magnificente (por exemplo, aquele que pode dizer "muitas foram minhas dádivas ao peregrino"[49]), mas unicamente aquele que o faz em grandes coisas. Porquanto o magnificente é liberal, mas o liberal 30 nem sempre é magnificente.

A deficiência desta disposição de caráter é chamada mesquinhez e o excesso vulgaridade, mau gosto, etc., o qual não se excede nas quantias despendidas com os objetos que convêm, *mas pelos* gastos ostentosos em circunstâncias indébitas e de maneira indébita. Mais adiante falaremos desses vícios[50].

O homem magnificente assemelha-35 se a um artista, pois percebe o que é apropriado e sabe gastar grandes 1122 b quantias com bom gosto. No princípio[51] dissemos que uma disposição de caráter é determinada pelas suas atividades e pelos seus objetos. Ora, os gastos do homem magnificente são vultosos e apropriados. Por conseguinte, tais serão também os seus resultados; e assim, haverá um grande dispêndio em perfeita consonância com o seu resultado. Donde se segue que o resultado 5 deve corresponder ao dispêndio e este deve ser digno do resultado, ou mesmo excedê-lo.

O homem magnificente, além disso, gastará dinheiro tendo em mira a honra, pois essa finalidade é comum a todas as virtudes. Mais ainda: ele o fará com prazer e com largueza, visto que os cálculos precisos são próprios dos avarentos. E considerará os meios de tornar o resultado o mais belo possível e o mais apropriado ao seu objeto, ao invés de pensar nos custos e nos meios mais baratos de obtê-lo. É 10 necessário, pois, que o homem magnificente seja também liberal. Com efeito, este também gasta o que deve e como deve, e é em tais assuntos que se manifesta a grandeza implicada pelo nome "magnificente", já que a liberalidade diz respeito a essas coisas; e, com despesa igual, ele produzirá uma obra de arte mais magnificente. Porquanto uma posse e uma obra de arte não têm a mesma excelência. A posse mais 15 valiosa é aquela que vale mais, como por exemplo o ouro, mas a mais valiosa obra de arte é a que é grande e bela (pois a contemplação de uma tal obra inspira admiração, e o mesmo faz a magnificência); e uma obra possui uma espécie de excelência — isto é, uma magnificência — que envolve grandeza.

A magnificência é um atributo dos gastos que chamamos honrosos, como

[49] *Odisséia,* XVII, 420. (N. do T.)

[50] 1123 a 19-33. (N. do T.)

[51] Cf. 1103 b 21-23, 1104 a 27-29. (N. do T.)

os que se relacionam com os deuses — 20 ofertas votivas, construções, sacrifícios —, e do mesmo modo no que tange a todas as formas de culto religioso e todas aquelas coisas que são objetos apropriados de ambição cívica, como a dos que se consideram no dever de organizar um coro, guarnecer uma trirreme ou oferecer espetáculos públicos com grande brilhantismo. Em todos os casos, porém, como já foi dito[52], não deixamos de levar em conta o agente e 25 de indagar quem é ele e que recursos possui; pois os gastos devem ser dignos dos seus recursos e adequar-se não só aos resultados, mas também a quem os produz. Por isso um homem pobre não pode ser magnificente, visto não ter os meios de gastar apropriadamente grandes quantias; e quem tenta fazê-lo é um tolo, porquanto gasta além do que se pode esperar dele e do que é apropriado; ora, a despesa *justa* 30 é que é virtuosa. Mas em geral os grandes gastos ficam bem aos que, para começar, possuem os recursos adequados, adquiridos por seus próprios esforços ou provenientes de seus antepassados ou de seus amigos; e também às pessoas de nascimento nobre ou de grande reputação, e assim por diante; pois todas essas coisas trazem consigo a grandeza e o prestígio.

Basicamente, pois, o homem magnificente é uma pessoa dessa espécie, e a magnificência se revela nos gastos que 35 descrevemos acima[53]; pois esses são os maiores e os mais honrosos. Das ocasiões *privadas* de mostrar magnificência as mais adequadas são as que acontecem uma vez na vida, como as 1123 a bodas e outras coisas do mesmo gênero, ou tudo aquilo que interessa à cidade inteira ou às pessoas de posição que nela vivem, e também à recepção e à despedida de hóspedes estrangeiros, assim como à troca de presentes; pois o homem magnificente não gasta con- 5 sigo mesmo e sim com objetos públicos, e os presentes têm certa semelhança com as ofertas votivas.

O homem magnificente também apresta sua casa de maneira condigna com a sua riqueza (pois até uma casa é uma espécie de ornamento público), e gastará de preferência em obras duradouras (pois são essas as mais belas), e em toda classe de coisas gastará o que for decoroso; pois as mesmas coisas não são adequadas aos deuses e aos homens, nem a um templo e a um tú- 10 mulo. E, visto que todo gasto pode ser grande em sua espécie e o que, em absoluto, há de mais magnificente é um generoso gasto com um objeto grandioso, mas o magnificente em cada caso é o que é grande nas circunstâncias deste, e a grandeza na obra difere da grandeza no dispêndio (porquanto a mais bela de todas as bolas ou de todos os brinquedos é um magnífico presente para uma criança, embora custe pouco dinheiro) —, segue-se 15 que a característica do homem magnificente, seja qual for o resultado do que faz, é fazê-lo com magnificência (de modo que não seja fácil superar tal resultado) e torná-lo digno do dispêndio.

Tal é, pois, o homem magnificente. O vulgar e extravagante excede, como já dissemos[54], gastando além do que é 20 justo. Com efeito, em pequenos objetos de dispêndio ele gasta muito e revela uma ostentação de mau gosto. Dá, por exemplo, um jantar de amigos na escala de um banquete de núpcias, e quando fornece o coro para uma comédia coloca-o em cena vestido de púrpura, como se costuma fazer em Mégara. E todas essas coisas, ele não as faz tendo 25

[52] 1122 a 24-26. (N. do T.)
[53] Linhas 19-23. (N. do T.)
[54] 1122 a 31-33. (N. do T.)

em vista a honra, mas para ostentar a sua riqueza e porque pensa ser admirado por isso; e gasta pouco quando deveria gastar muito, e vice-versa.

O homem mesquinho, por outro lado, fica aquém da medida em tudo, e depois de gastar as maiores quantias estraga a beleza do resultado por uma bagatela; e em tudo que faz hesita, estuda a maneira de gastar menos, 30 lamenta até o pouco que despende e julga estar fazendo tudo em maior escala do que devia.

Estas disposições de caráter são, por conseguinte, vícios; entretanto, não desonram ninguém, porque não são nocivas aos demais, nem muito indecorosas.

3

Pelo seu nome, a magnanimidade parece relacionar-se com grandes coisas. Que espécie de grandes coisas? Eis 35 a primeira pergunta que cumpre responder.

Não faz diferença que consideremos a disposição de caráter ou o homem 1123 b que a exibe. Ora, diz-se que é magnânimo o homem que com a razão se considera digno de grandes coisas; pois aquele que se arroga uma dignidade a que não faz jus é um tolo, e nenhum homem virtuoso é tolo ou ridículo. O magnânimo, pois, é o homem que 5 acabamos de definir. Com efeito, aquele que de pouco é merecedor e assim se considera é temperante e não magnânimo; a magnanimidade implica grandeza do mesmo modo que a beleza implica uma boa estatura, e as pessoas pequenas podem ser bonitas e bem *proporcionadas*, porém não belas. Por outro lado, o que se julga digno de grandes coisas sem possuir tais qualidades é vaidoso, se bem que nem todos os que se consideram mais merecedores do que realmente são possam ser chamados de vaidosos.

O homem que se considera menos 10 merecedor do que realmente é, é indevidamente humilde, quer os seus méritos sejam grandes ou moderados, quer sejam pequenos, mas suas pretensões ainda menores. E o homem cujos méritos são grandes parece ser o mais indebitamente humilde; pois que faria ele se merecesse menos?

O magnânimo, portanto, é um extremo com respeito à grandeza de suas pretensões, mas um meio-termo no que tange à justeza das mesmas; porque se arroga o que corresponde aos seus méritos, enquanto os outros excedem ou ficam aquém da medida.

Se, pois, ele merece e pretende gran- 15 des coisas, e essas acima de todas as outras, há de ambicionar uma coisa em particular. O mérito é relativo aos bens exteriores; e o maior destes, acreditamos nós, é aquele que prestamos aos deuses e que as pessoas de posição mais ambicionam, e que é o prêmio conferido às mais nobres ações. Refi- 20 ro-me à honra, que é, por certo, o maior de todos os bens exteriores.

Honras e desonras, por conseguinte, são os objetos com respeito aos quais o homem magnânimo é tal como deve ser. E, mesmo deixando de lado o nosso argumento, é a honra que os magnânimos parecem ter em mente; pois é ela que se arrogam acima de tudo, mas de acordo com os seus méritos. O homem indevidamente humilde revela-se deficiente não só em con- 25 fronto com os seus méritos próprios, mas também com as pretensões do magnânimo. O vaidoso excede em

relação aos seus méritos próprios, mas não excede as pretensões do magnânimo.

Ora, o magnânimo, visto merecer mais do que os outros, deve ser bom no mais alto grau; pois o homem melhor sempre merece mais, e o melhor de 30 todos é o que mais merece. Logo, o homem verdadeiramente magnânimo deve ser bom. Além disso, a grandeza em todas as virtudes deve ser característica do homem magnânimo. E nada haveria mais indecoroso para o homem altivo do que fugir ao perigo, abanando as mãos, ou fazer injustiça a um outro; pois com que fim praticaria atos vergonhosos aquele para quem nada é grande? Se o considerarmos ponto por ponto, veremos o perfeito absurdo de um homem magnânimo 35 que não seja bom. E tampouco mereceria ele ser honrado se fosse mau; pois a 1124 a honra é o prêmio da virtude, e só é rendida aos bons.

A magnanimidade parece, pois, ser uma espécie de coroa das virtudes, porquanto as torna maiores e não é encontrada sem elas. Por isso é difícil ser verdadeiramente magnânimo, pois sem possuir um caráter bom e nobre não se pode sê-lo.

De modo que é sobretudo por honras e desonras que o magnânimo se 5 interessa; e as honras que forem grandes e conferidas por homens bons, ele as receberá com moderado prazer, pensando receber o que merece ou até menos do que merece, pois não pode haver honra que esteja à altura da virtude perfeita; no entanto, ele a aceitará, já que os outros nada têm de maior 10 para lhe oferecer. Mas as honras que procedem de pessoas quaisquer e por motivos insignificantes, ele as desprezará, visto não ser isso o que merece; e do mesmo modo no tocante à desonra, que, aplicada a ele, não pode ser justa.

Em primeiro lugar, pois, como dissemos [55], o homem magnânimo se interessa pelas honras. Apesar disso, conduzir-se-á com moderação no que respeita ao poder, à riqueza e a toda boa ou má fortuna que lhe advenha, e não exultará excessivamente com a 15 boa fortuna nem se abaterá com a má. Com efeito, nem para com a própria honra ele se conduz como se fosse uma coisa extraordinária. O poder e a riqueza são desejáveis a bem da honra (pelo menos, os que os possuem desejam servir-se deles para obtê-la); e, para os que têm a própria honra em pouca conta, eles também devem ser coisa de somenos. Por isso os homens magnânimos são considerados desdenhosos.

É opinião comum que os bens de 20 fortuna também contribuem para a magnanimidade. Com efeito, os homens bem-nascidos são considerados merecedores de honra, e da mesma forma os que desfrutam de poder e riqueza; pois eles se encontram numa posição superior, e tudo que se mostra superior em algo de bom é tido em grande honra. Daí que até essas coisas tornem os homens mais magnânimos, pois alguns os honram pelo fato de possuí-las. Mas, em verdade, só merece 25 ser honrado o homem bom; aquele, porém, que goza de ambas as vantagens é considerado mais merecedor de honra.

No entanto, os homens que, sem serem virtuosos, possuem tais bens nem têm por que alimentar grandes pretensões, nem fazem jus ao nome de "magnânimos"; porquanto essas coisas implicam virtude perfeita. Isso não impede, porém, que se tornem desdenhosos e insolentes, pois sem virtude 30 não é fácil carregar com elegância os

[55] 1123 b 15-22. (N. do T.)

bens da fortuna. Incapazes que são disso, e julgando-se superiores aos demais, desprezam-nos e fazem o que bem lhes apraz. Imitam o homem magnânimo sem serem semelhantes a ele, e o fazem naquilo que podem; proceder como homens virtuosos está fora do seu alcance, mas desprezar os outros, não. Com efeito, o homem magnânimo despreza com justiça (visto que pensa acertadamente), mas o vulgo o faz sem causa nem motivo sério.

O magnânimo não se expõe a perigos insignificantes, nem tem amor ao perigo, pois estima poucas coisas; mas enfrentará os grandes perigos, e nesses casos não poupará a sua vida, sabendo que há condições em que não vale a pena viver. É também muito capaz de conferir benefícios, mas envergonha-se de recebê-los, pois aquilo é característico do homem superior e isto do inferior. E costuma retribuir com grandes benefícios, pois assim o primeiro benfeitor, além de ser pago, incorrerá em dívida para com ele e sairá lucrando na transação. Parece também lembrar-se de todos os serviços que prestou, mas não dos que recebeu (pois quem recebe um serviço é inferior a quem o presta, mas o magnânimo deseja ser superior). E ouve mencionar os primeiros com prazer, e os segundos com desagrado; foi talvez por isso que *Tétis* não falou a Zeus dos serviços que lhe havia prestado, nem os espartanos enumeraram os seus serviços aos atenienses, mas apenas os que haviam recebido.

É também característico do homem magnânimo não pedir nada ou quase nada, mas prestar auxílio de bom grado e adotar uma atitude digna em face das pessoas que desfrutam de alta posição e são favorecidas pela fortuna, enquanto se mostram despretensiosos para com os de classe mediana; pois é coisa difícil e grande marca de altivez mostrar-se superior aos primeiros, embora seja fácil com os segundos, e uma conduta altiva no primeiro caso não é sinal de má educação, mas entre pessoas humildes é tão vulgar quanto uma exibição de força contra os fracos.

Igualmente próprio do homem magnânimo é não ambicionar as coisas que são vulgarmente acatadas, nem aquelas em que os outros se distinguem; mostrar-se desinteressado e abster-se de agir, salvo quando se trate de uma grande honra ou de uma grande obra, e ser homem de poucas ações, mas grandes e notáveis.

Deve também ser franco nos seus ódios e amores (porquanto ocultar os seus sentimentos, isto é, olhar menos à verdade do que à opinião dos outros, é próprio de um covarde); e deve falar e agir abertamente. Com efeito, o magnânimo expressa-se com franqueza por desdém e é afeito a dizer a verdade, salvo quando fala com ironia às pessoas vulgares.

Deve ser incapaz de fazer com que sua vida gire em torno de um outro, a não ser de um amigo; pois isso é próprio de um escravo, e daí o serem servis todos os aduladores, e aduladores todos aqueles que não respeitam a si mesmos. Tampouco é dado à admiração, pois, para ele, nada é grande. Nem guarda rancor por ofensas que lhe façam, já que não é próprio de um homem magnânimo ter a memória longa, particularmente no que toca a ofensas, mas antes relevá-las. Tampouco é dado a conversas fúteis, pois não fala nem sobre si mesmo nem sobre os outros, porquanto não lhe interessam os elogios que lhe façam nem as censuras dirigidas aos outros. Por outro lado, não é amigo de elogiar nem maledicente, mesmo no que se refere aos seus inimigos, salvo por alti-

vez. Quanto às coisas que ocorrem
10 necessariamente ou que são de pouca monta, é de todos os homens o menos dado a lamentar-se ou a solicitar favores; pois só os que levam tais coisas a sério se portam dessa maneira com respeito a elas. É ele o homem que prefere possuir coisas belas e improfícuas às úteis e proveitosas, pois isso é mais próprio de um caráter que basta a si mesmo.

Além disso, um andar lento é considerado próprio do homem magnânimo, uma voz profunda e uma entonação uniforme; pois aquele que leva poucas coisas a sério não costuma apressar-se,
15 nem o homem para quem nada é grande se excita facilmente, ao passo que a voz estridente e o andar célere são frutos da pressa e da excitação.

Tal é, pois, o homem magnânimo; o que lhe fica aquém é indevidamente humilde e o que o ultrapassa é vaidoso. Ora, nem mesmo esses são considerados maus (pois não são maldosos), mas apenas equivocados. Com efeito, o homem indevidamente humilde, que é digno de boas coisas, rouba a si mesmo daquilo que merece, e parece
20 ter algo de censurável porque não se julga digno de boas coisas e também parece não se conhecer; do contrário desejaria as coisas que merece, visto que elas são boas. E contudo, tais pessoas não são consideradas tolas, mas antes excessivamente modestas. Dir-se-ia, contudo, que semelhante reputa- 25 ção até as torna piores, porque cada classe de pessoa ambiciona o que corresponde aos seus méritos, enquanto esses se abstêm mesmo de nobres ações e empreendimentos, considerando-se indignos, e dos bens exteriores por igual forma.

Os vaidosos, por outro lado, são tolos que ignoram a si mesmos, e isso de modo manifesto. Porquanto, sem serem dignos de tais coisas, aventuram-se a honrosos empreendimentos que nao tardam a denunciá-los pelo que são. E adornam-se com belas rou- 30 pas, ares afetados e coisas que tais, e desejam que suas boas fortunas se tornem públicas, tomando-as para assunto de conversa, como se desejassem ser honrados por causa delas. Mas a humildade indébita se opõe mais à magnanimidade do que a vaidade, tanto por ser mais comum como por ser ainda pior do que esta.

O magnânimo relaciona-se, pois, com a honra em grande escala, como já se disse[56]. 35

[56] 1107 b 26, 1123 a 34 — 1123 b 22. (N. do T.)

4

1125b Também parece haver na esfera da honra, como dissemos em nossas primeiras observações sobre o assunto[57], uma virtude que guarda para com a magnanimidade a mesma relação que a liberalidade para com a magnificência. Com efeito, nenhuma das duas
5 tem nada que ver com as coisas em grande escala, mas ambas *nos dispõem* corretamente em relação a objetos de pouca ou mediana importância. Assim como no receber e dar riquezas existe um meio-termo, um excesso e uma deficiência, também a honra pode ser desejada mais ou menos do que convém, ou da maneira e das fontes que convêm. Censuramos tanto o homem 10 ambicioso por desejar a honra mais do

[57] *Ibid.*, 24-27. (N. do T.)

que convém e de fontes indébitas, como o desambicioso por não querer ser honrado mesmo por motivos nobres. Mas às vezes louvamos o ambicioso por ser varonil e amigo do que é nobre, e o desambicioso por ser moderado e auto-suficiente, como dissemos na primeira vez que tocamos neste assunto [58].

Evidentemente, como "gostar de tal ou tal objeto" tem mais de um significado, não aplicamos sempre à mesma 15 coisa o termo "ambição" ou "amor à honra", mas ao louvar a qualidade pensamos no homem que tem mais amor à honra do que a maioria das pessoas, e ao censurá-la temos em mente aquele que a ama em demasia.

[58] 1107 b 33. (N. do T.)

Como não existe palavra para designar o meio-termo, os extremos parecem disputar o seu lugar como se estivesse vago por abandono. Mas onde há excesso e falta, há também um meio-termo. Ora, os homens desejam a honra não só mais como também menos do que devem; logo, é possível 20 desejá-la também como se deve. Em todo caso, é essa a disposição de caráter que se louva e que é um meio-termo sem nome no tocante à honra. Em confronto com a ambição parece ser desambição, e vice-versa; e, em confronto com as duas conjuntamente, parece, em certo sentido, ser ambas. Isto se afigura verdadeiro também das outras virtudes, mas no caso que acabamos de examinar os extremos se apresentam como contraditórios por- 25 que o meio-termo não recebeu nome.

5

A calma é um meio-termo com respeito à cólera. Não havendo nomes nem para a posição intermediária nem para os extremos, colocamos a calma nessa posição, se bem que ela se incline para a deficiência, que tampouco tem nome. O excesso poderia ser chamado 30 uma espécie de "irascibilidade", pois que a paixão é a cólera, ao passo que suas causas são muitas e diversas.

Louva-se o homem que se encoleriza justificadamente com coisas ou pessoas e, além disso, como deve, na devida ocasião e durante o tempo devido. Esse será, pois, o homem calmo, já que a calma é louvada. Um tal homem 35 tende a não se deixar perturbar nem guiar pela paixão, mas a irar-se da 1126 a maneira, com as coisas e durante o tempo que a regra prescreve. Pensa-se, todavia, que ele erra de certo modo no sentido da deficiência, pois o homem calmo não é vingativo, mas inclina-se antes a relevar faltas.

A deficiência, seja ela uma espécie de "pacatez" ou do que quer que for, é censurada. Com efeito, os que não se encolerizam com as coisas que deve- 5 riam excitar sua ira são considerados tolos, e da mesma forma os que não o fazem da maneira apropriada, na ocasião apropriada e com as pessoas que deveriam encolerizá-los. Porquanto tais homens passam por ser insensíveis, e, como não se encolerizam, julgam-nos incapazes de se defender; e suportar insultos tanto pessoais como dirigidos aos nossos amigos é próprio de escravos.

O excesso pode manifestar-se em 10 todos os pontos que indicamos (pois é possível irar-se com pessoas ou coisas indébitas, mais do que convém, com demasiada presteza ou por um tempo

excessivamente longo). Sem embargo, *todos* esses excessos não são encontrados na mesma pessoa. Nem tal coisa seria possível, visto que o mal destrói até a si próprio, e quando completo torna-se insuportável.

Ora, os *irascíveis* encolerizam-se depressa, com pessoas e coisas indébitas e mais do que convém, mas sua có- 15 lera não tarda a passar, e isso é o que há de melhor em tais pessoas. São assim porque não refreiam a sua ira, mas a natureza ardente as leva a revidar logo, feito o quê, dissipa-se a cólera.

Em razão de um excesso, as pessoas *coléricas* são assomadiças e prontas a encolerizar-se com tudo e por qualquer motivo; daí o seu nome.

20 As pessoas *birrentas* são difíceis de apaziguar e conservam por mais tempo a sua cólera, porque a refreiam. Cessa, porém, quando revidam, pois a vingança as alivia da cólera, substituindo-lhes a dor pelo prazer. Se isso não acontecer, guardarão a sua carga, pois, como esta não é visível, ninguém pensa sequer em apaziguá-las, e digerir sozinho a sua cólera é coisa demorada. 25 Tais pessoas causam grandes incômodos a si mesmas e aos seus amigos mais chegados.

Chamamos *mal-humorados* os que se encolerizam com o que não devem, mais do que devem e por mais tempo, e não podem ser apaziguados enquanto não se vingam ou castigam.

À calma opomos antes o excesso do 30 que a deficiência, pois não só ele é mais comum (já que vingar-se é mais humano), mas as pessoas de mau gênio são as piores com as quais se pode conviver.

O que dissemos atrás sobre este assunto[59] torna-se claro pela presente exposição, isto é, que não é fácil definir como, com quem, com que coisa e por quanto tempo devemos irar-nos, e em que ponto termina a ação justa e come- 35 ça a injusta. Porquanto o homem que se desvia um pouco do caminho certo, quer para mais, quer para menos, não é censurado; e às vezes louvamos os que revelam deficiência, chamando-os bem-humorados, ao passo que outras 1126 b vezes louvamos as pessoas coléricas como sendo varonis e capazes de dirigir as outras. Até que ponto, pois, e de que modo um homem pode desviar-se do caminho sem se tornar merecedor de censura é coisa difícil de determinar, porque a decisão depende das circunstâncias particulares do caso e da percepção. Mas uma coisa pelo menos é certa: o meio-termo (isto é, 5 aquilo em virtude de que nos encolerizamos com as pessoas e coisas devidas, da maneira devida, e assim por diante) merece ser louvado, enquanto os excessos e deficiências são dignos de censura — censura leve se estão presente em modesto grau, e franca e enérgica censura se em grau elevado. Torna-se assim evidente que devemos ater-nos ao meio-termo.

Isto basta quanto às disposições 10 relativas à cólera.

[59] 1109 b 14-26. (N. do T.)

6

Nas reuniões de homens, na vida social e no intercâmbio de palavras e atos, alguns são considerados obsequiosos, isto é, aqueles que para serem agradáveis louvam todas as coisas e jamais se opõem a quem quer que seja, 15

julgando que é seu dever "não magoar as pessoas que encontram"; enquanto os que, pelo contrário, se opõem a tudo e não têm o menor escrúpulo de magoar são chamados grosseiros e altercadores.

Que as disposições que acabamos de nomear são censuráveis, é evidente, assim como é digna de louvor a disposição intermediária — isto é, aquela em virtude da qual um homem se conforma e se rebela ante as coisas que deve e da maneira devida. Nenhum 20 nome, porém, lhe foi dado, embora se assemelhe acima de tudo à amizade. Com efeito, o homem que corresponde a essa disposição intermediária aproxima-se muito daquele que, com o acréscimo da afeição, chamamos um bom amigo. Mas a disposição em apreço difere da amizade pelo fato de não implicar paixão nem afeição para com as pessoas com quem tratamos, visto que não é por amor nem por ódio que um homem acolhe todas as coisas como deve, e sim por ser um indivíduo de 25 determinada espécie. Com efeito, ele se conduzirá do mesmo modo com conhecidos e desconhecidos, com íntimos e com os que não o são, muito embora se conduza em cada um desses casos como convém; pois não é certo interessar-se igualmente por pessoas íntimas e por estranhos, nem tampouco são as mesmas condições que tornam justo magoá-los.

Ora, nós dissemos de um modo geral que esse homem se relaciona com as outras pessoas do modo que convém; mas é com referência ao que é honroso e conveniente que procura não 30 causar dor ou proporcionar prazer. Com efeito, ele parece interessar-se pelos prazeres e dores da vida social; e sempre que não for honroso ou que for nocivo proporcionar tal prazer, ele se recusará a fazê-lo, preferindo antes causar dor. Do mesmo modo, se sua aquiescência ao ato de um outro trouxesse grande desonra ou dano *a esse outro,* enquanto sua oposição lhe causa um pouco de dor, ele se oporá ao 35 invés de aquiescer.

Tal homem se relacionará diferentemente com pessoas de alta posição e com pessoas comuns, com conhecidos 1127 a íntimos e outros mais distantes, e do mesmo modo no que diz respeito a todas as demais diferenças, tratando cada classe como for apropriado; e embora, de um modo geral, prefira proporcionar prazer e evite causar dor, guiar-se-á pelas conseqüências se estas 5 forem mais importantes — em outras palavras, pela honra e pela conveniência. E também infligirá pequenas dores tendo em vista um grande prazer futuro.

O homem que alcança o meio-termo é, pois, tal como descrevemos, embora não tenha recebido um nome. Dos que proporcionam prazer, o que procura ser agradável sem nenhum objetivo ulterior é obsequioso, mas aquele que o faz com o fim de obter alguma vantagem em dinheiro ou nas coisas que o 10 dinheiro pode comprar é um adulador; enquanto o que se opõe a tudo é, como dissemos[60], grosseiro e altercador. E os extremos parecem ser contraditórios um ao outro porque o meio-termo não tem nome.

[60] 1125 b 14-16. (N. do T.)

7

O meio-termo oposto à jactância é encontrado quase na mesma esfera; e tampouco ele tem nome. Não será fora de propósito descrever também estas disposições, porque examinando-as em detalhe teremos uma idéia mais exata dos caracteres e, por outro lado, nos convenceremos de que as virtudes são meios-termos se verificarmos que isso ocorre em todos os casos.

No campo da vida social, já descrevemos[61] aqueles que se propõem como finalidade proporcionar prazer em suas relações com os outros. Falemos agora dos que buscam a verdade ou a falsidade tanto em atos como em palavras, e das suas pretensões. O homem jactancioso, pois, é considerado como afeito a arrogar-se coisas que trazem glória, quando não as possui, ou arrogar-se mais do que possui; e o homem falsamente modesto, pelo contrário, a negar ou a amesquinhar o que possui, enquanto o que observa o meio-termo não exagera nem subestima e é veraz tanto em seu modo de viver como em suas palavras, declarando o que possui, porém não mais nem menos.

Ora, cada uma dessas linhas de conduta pode ser adotada com ou sem um objetivo, mas cada homem fala, age e vive de acordo com o seu caráter, se não está agindo com um fim ulterior. E a falsidade é *em si mesma* vil e culpável; e a verdade, nobre e digna de louvor. Portanto, o homem veraz é mais um exemplo daqueles que, conservando-se no meio-termo, merecem louvor; e ambas as formas de homem inverídico são censuráveis, mas particularmente o jactancioso.

[61] Cap. 6. (N. do T.)

Examinemos a ambos, mas antes de tudo ao homem veraz. Não estamos falando daquele que cumpre a sua palavra nas coisas que dizem respeito à justiça ou à injustiça (pois isso pertence a outra virtude), mas do homem que, em assuntos onde nada disso está em jogo, é veraz tanto em palavras como na vida que leva, porque tal é o seu caráter. Sem embargo, uma pessoa dessa espécie será naturalmente eqüitativa, porquanto o homem que é veraz e ama a verdade quando não há nada em jogo deve sê-lo ainda mais quando vai nisso uma questão de justiça. Evitará a falsidade em tais casos como algo de ignóbil, visto que a evitava por si mesma; e tal homem é digno de louvor. E inclina-se mais a atenuar a verdade: isso lhe parece de mais bom gosto, porquanto os exageros são tediosos.

Aquele que se arroga mais do que possui sem qualquer objetivo ulterior é um indivíduo desprezível (pois do contrário não se comprazeria na falsidade), mas parece ser antes fútil do que mau. Se, porém, o faz com um fim qualquer, aquele que o faz visando à boa reputação ou à honra não é (para um jactancioso) digno de grande censura; mas o que o faz por dinheiro, ou pelas coisas que levam à aquisição de dinheiro, é um caráter mais detestável. Com efeito, não é a capacidade que faz o jactancioso, mas o propósito, pois é em virtude dessa disposição de caráter e por ser um homem de determinada espécie que ele é jactancioso; assim como um homem é mentiroso porque se deleita com a mentira em si mesma, e não porque deseje a reputação ou o lucro. Ora, os que se vangloriam para ser bem conceituados arrogam-se qualidades que lhes possam valer louvores

ou congratulações, enquanto os que visam ao proveito se atribuem qualidades valiosas para os outros, mas cuja inexistência não é fácil descobrir, como as de um vidente, de um sábio ou 20 de um médico. Eis aí por que é essa espécie de coisas que a maioria dos jactanciosos se arrogam ou de que se vangloriam; pois nelas se encontram as qualidades que mencionamos acima.

As pessoas falsamente modestas, que subestimam os seus méritos, parecem mais simpáticas porque se pensa que não falam com a mira no proveito, 25 mas para fugir à ostentação; e também aqui as qualidades que negam possuir, como fazia Sócrates, são aquelas que trazem boa reputação. Os que se dizem destituídos de qualidades evidentes e de pouca monta são considerados impostores e são mais desprezíveis; e às vezes isso parece ser jactância, como o modo de trajar dos espartanos, pois tanto o excesso como uma grande deficiência são jactanciosos. Mas os 30 que são modestos com moderação e subestimam qualidades não muito manifestas parecem simpáticos. E é o jactancioso que se afigura contrário ao homem veraz, porque das duas disposições extremas a sua é a pior.

8

Como a vida é feita não só de atividade, mas também de repouso, e este inclui os lazeres e a recreação, parece haver aqui também uma espécie de intercâmbio que se relaciona com o bom gosto. Pode-se dizer — e também 1128 a escutar — o que se deve e o que não se deve. A espécie de pessoa a quem falamos ou escutamos influi igualmente no caso.

Evidentemente, também neste campo existe uma demasia e uma deficiência em confronto com o meio-termo. Os que levam a jocosidade ao 5 excesso são considerados farsantes vulgares que procuram ser espirituosos a qualquer custo e, na sua ânsia de fazer rir, não se preocupam com a propriedade do que dizem nem em poupar as suscetibilidades daqueles que tomam para objeto de seus chistes; enquanto os que não sabem gracejar, nem suportam os que o fazem, são rústicos e impolidos. Mas os que gracejam com bom gosto chamam-se espirituosos, o que implica um espírito vivo 10 em se voltar para um lado e outro; com efeito, tais agudezas são consideradas movimentos do caráter, e aos caracteres, assim como aos corpos, costumamos distinguir pelos seus movimentos.

Não é, porém, difícil descobrir o lado ridículo das coisas, e a maioria das pessoas deleitam-se mais do que devem com gracejos e caçoadas; daí serem os próprios chocarreiros chamados espirituosos, pelo agrado que causam; mas o que dissemos acima torna 15 evidente que eles diferem em não pequeno grau dos espirituosos.

À disposição intermediária também pertence o tato. É característico de um homem de tato dizer e escutar aquilo que fica bem a uma pessoa digna e bem-educada; pois há coisas que fica bem a um tal homem dizer e escutar a título de gracejo; e os chistes de um 20 homem bem-educado diferem dos de um homem vulgar, assim como os de uma pessoa instruída diferem dos de um ignorante. Isto se pode ver até nas comédias antigas e modernas: para os autores das primeiras a linguagem

indecente era divertida, enquanto os das segundas preferem insinuar; e 25 ambos diferem bastante no que tange à propriedade do que dizem.

Mas devemos definir o homem que sabe gracejar bem pelo fato de ele dizer apenas aquilo que não fica mal a um homem bem-educado, ou por não magoar o ouvinte e até por deleitá-lo? Ou não será esta segunda definição, pelo menos, ela própria indefinida, uma vez que diferentes coisas são aprazíveis ou odiosas a diferentes pessoas? A espécie de gracejos que ele se disporá a escutar será a mesma, pois aqueles que pode tolerar são também os que gosta de fazer. Há, por conseguinte, gracejos 30 que esse homem nunca fará, pois o gracejo é uma espécie de insulto, e há coisas que os legisladores nos proíbem insultar, e talvez devessem também proibir-nos de gracejar em torno delas.

O homem fino e bem-educado será, pois, tal como o descrevemos, e ele mesmo ditará, por assim dizer, a sua lei.

Esse é o homem que observa o meio-termo, quer o chamemos homem de tato, quer espirituoso. O chocarreiro, por outro lado, é o escravo da sua dicacidade, e para provocar o riso 35 não poupa nem a si nem aos outros, dizendo coisas que um homem fino jamais diria, e algumas das quais nem ele próprio desejaria escutar. O rústi- 1128 b co, por seu lado, é inútil para essa espécie de intercâmbio social, pois em nada contribui e em tudo acha o que censurar. Mas os lazeres e a recreação são considerados um elemento necessário à vida.

Os meios-termos que descrevemos acima com respeito à vida são, pois, em número de três, e relacionam-se 5 todos com alguma espécie de intercâmbio de palavras e atos. Diferem, porém, pelo fato de um se relacionar com a verdade e os outros dois com o prazer. Dos que dizem respeito ao prazer, um se manifesta nos gracejos e o outro no trato social comum.

9

10 A vergonha não deveria ser incluída entre as virtudes, porquanto se assemelha mais a um sentimento do que a uma disposição de caráter. É definida, em todo caso, como uma espécie de medo da desonra, e produz um efeito semelhante ao do medo causado pelo perigo. Com efeito, as pessoas envergonhadas coram e as que temem a morte empalidecem; ambos, portanto, parecem ser em certo sentido estados corporais, o que seria mais característico de um sentimento que de uma disposição de caráter.

15 O sentimento de vergonha não fica bem a todas as idades, mas apenas à juventude. Pensamos que os moços são sujeitos a envergonhar-se porque vivem pelos sentimentos e por isso cometem muitos erros, servindo a vergonha para refreá-los; e louvamos os jovens que mostram essa propensão, mas a uma pessoa mais velha ninguém louvaria pelo mesmo motivo, visto pensarmos que ela não deve fazer nada 20 de que tenha de envergonhar-se. Com efeito, o sentimento de vergonha não é sequer característico de um homem bom, uma vez que acompanha as más ações. Ora, tais ações não devem ser praticadas; e não faz diferença que algumas sejam vergonhosas em si mesmas e outras o sejam apenas de acordo com a opinião comum, pois nem as

primeiras, nem as segundas devemos praticar, a fim de não sentirmos vergo-
25 nha. E é característico de um homem mau o ser capaz de cometer qualquer ação vergonhosa.

É absurdo julgar-se alguém um homem bom porque sente vergonha quando comete uma tal ação, visto que nos envergonhamos de nossas ações voluntárias, e o homem bom jamais cometerá más ações voluntariamente. Mas a vergonha pode ser considerada uma boa coisa dentro de certas condi-
30 ções: *se* um homem bom cometer uma ação dessas, sentirá vergonha. As virtudes, porém, não estão sujeitas a tais condições. E se o despudor — o não se envergonhar de praticar ações vis — é mau, não se segue que seja bom envergonhar-se de praticá-las.

A continência também não é uma virtude, mas uma espécie de disposição mista. É o que mostraremos mais 35 adiante[62]. Agora, porém, tratemos da justiça.

[62] Livro VII, caps. 1-10. (N. do T.)

LIVRO V

1

1129 a No que toca à justiça e à injustiça devemos considerar: (1) com que espécie de ações se relacionam elas; (2) que espécie de meio-termo é a justiça; e (3) entre que extremos o ato justo é intermediário. Nossa investigação se processará dentro das mesmas linhas que as anteriores.

Vemos que todos os homens entendem por justiça aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo; e do mesmo modo, por injustiça se entende a disposição que as leva a agir injustamente e a desejar o que é injusto. Também nós, portanto, assentaremos isso como base geral. Porque as mesmas coisas não são verdadeiras tanto das ciências e faculdades como das disposições de caráter. Considera-se que uma faculdade ou ciência, que é uma só e a mesma coisa, se relaciona com objetos contrários, mas uma disposição de caráter, que é um de dois *contrários,* não produz resultados opostos. Por exemplo: em razão da saúde não fazemos o que é contrário à saúde, mas só o que é saudável, pois dizemos que um homem caminha de modo saudável quando caminha como o faria um homem que gozasse saúde.

Ora, muitas vezes um estado é reconhecido pelo seu contrário, e não menos freqüentemente os estados são reconhecidos pelos sujeitos que os manifestam; porque, *(a)* quando conhecemos a boa condição, a má condição também se nos torna conhecida; e *(b)* a boa condição é conhecida pelas coisas que se acham em boa condição, e as segundas pela primeira. Se a boa condição for a rijeza de carnes, é necessário não só que a má condição seja a carne flácida, como que o saudável seja aquilo que torna rijas as carnes. E segue-se, de modo geral, que, se um dos contrários for ambíguo, o outro também o será; por exemplo, se o "justo" o é, também o será o "injusto".

Ora, "justiça" e "injustiça" parecem ser termos ambíguos, mas, como os seus diferentes significados se aproximam uns dos outros, a ambigüidade escapa à atenção e não é evidente como, por comparação, nos casos em que os significados se afastam muito um do outro — por exemplo (pois aqui é grande a diferença de forma exterior), como a ambigüidade no emprego de κλείς para designar a clavícula de um animal e o ferrolho com que trancamos uma porta. Tomemos, pois, como ponto de partida os vários significados de "um homem injusto". Mas o homem sem lei, assim como o ganancioso e ímprobo, são considerados injustos, de forma que tanto o respeitador da lei como o honesto serão evidentemente justos. O justo é, portanto, o respeitador da lei e o probo, e o injusto é o homem sem lei e ímprobo.

1129 b Visto que o homem injusto é ganancioso, deve ter algo que ver com bens — não todos os bens, mas aqueles a que dizem respeito a prosperidade e a

adversidade, e que tomados em absoluto são sempre bons, mas nem sempre o são para uma pessoa determinada. 5 Ora, os homens almejam tais coisas e as buscam diligentemente; e isso é o contrário do que deveria ser. Deviam antes pedir aos deuses que as coisas que são boas em absoluto o fossem também para eles, e escolher essas.

O homem injusto nem sempre escolhe o maior, mas também o menor — no caso das coisas que são más em absoluto. Mas, como o mal menor é, em certo sentido, considerado bom, e a 10 ganância se dirige para o bom, pensa-se que esse homem é ganancioso. E é igualmente iníquo, pois essa característica contém ambas as outras e é comum a elas.

Como vimos[63] que o homem sem lei é injusto e o respeitador da lei é justo, evidentemente todos os atos legítimos são, em certo sentido, atos justos; porque os atos prescritos pela arte do legislador são legítimos, e cada um 15 deles, dizemos nós, é justo. Ora, nas disposições que tomam sobre todos os assuntos, as leis têm em mira a vantagem comum, quer de todos, quer dos melhores ou daqueles que detêm o poder ou algo nesse gênero; de modo que, em certo sentido, chamamos justos aqueles atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a compõem. E a lei nos ordena praticar 20 tanto os atos de um homem bravo (por exemplo, não desertar de nosso posto, nem fugir, nem abandonar nossas armas) quanto os de um homem temperante (por exemplo, não cometer adultério nem entregar-se à luxúria) e os de um homem calmo (por exemplo não bater em ninguém, nem caluniar); e do mesmo modo com respeito às outras virtudes e formas de maldade, prescrevendo certos atos e condenando outros; e a lei bem elaborada faz essas coisas retamente, enquanto as leis concebidas às pressas as fazem menos bem.

Essa forma de justiça é, portanto, 25 uma virtude completa, porém não em absoluto e sim em relação ao nosso próximo. Por isso a justiça é muitas vezes considerada a maior das virtudes, e "nem Vésper, nem a estrela-d'alva[64]" são tão admiráveis; e proverbialmente, "na justiça estão compreendidas todas as virtudes[65]". E ela é a virtude completa no pleno senti- 30 do do termo, por ser o exercício atual da virtude completa. É completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo, já que muitos homens são capazes de exercer virtude em seus assuntos privados, porém não em suas relações com os outros. Por isso é considerado ver- 1130 a dadeiro o dito de Bias, "que o mando revela o homem", pois necessariamente quem governa está em relação com outros homens e é um membro da sociedade.

Por essa mesma razão se diz que somente a justiça, entre todas as virtudes, é o "bem de um outro[66]", visto que se relaciona com o nosso próximo, fazendo o que é vantajoso a um outro, 5 seja um governante, seja um associado. Ora, o pior dos homens é aquele que exerce a sua maldade tanto para consigo mesmo como para com os *seus amigos*, e o melhor não é o que exerce a sua virtude para consigo mesmo, mas para com um outro; pois que difícil tarefa é essa.

[63] 1129 a 32 — 1129 b 1. (N. do T.)

[64] Eurípides, fragmento 486 de *Melanipa* (ed. Nauck). (N. do T.)
[65] Teógnis, 147. (N. do T.)
[66] Platão, *República*, 343. (N. do T.)

Portanto, a justiça neste sentido não é uma parte da virtude, mas a virtude 10 inteira; nem é seu contrário, a injustiça, uma parte do vício, mas o vício inteiro. O que dissemos põe a descoberto a diferença entre a virtude e a justiça neste sentido: são elas a mesma coisa, mas não o é a sua essência. Aquilo que, em relação ao nosso próximo, é justiça, como uma determinada disposição de caráter e em si mesmo, é virtude.

2

Seja, porém, como for, o objeto de nossa investigação é aquela justiça que constitui uma parte da virtude; porquanto sustentamos que tal espécie de justiça existe. E analogamente, é com a 15 injustiça no sentido particular que nos ocupamos.

Que tal coisa existe, é indicado pelo fato de que o homem que mostra em seus atos as outras formas de maldade age realmente mal, porém não gananciosamente (por exemplo, o homem que atira ao chão o seu escudo por covardia, que fala duramente por mau humor ou deixa de assistir com dinheiro 20 ao seu amigo, por avareza); e, por outro lado, o ganancioso muitas vezes não exibe nenhum desses vícios, nem todos juntos, mas indubitavelmente revela uma certa espécie de maldade (pois nós o censuramos) e de injustiça. Existe, pois, uma outra espécie de injustiça que é parte da injustiça *no sentido* lato, e um dos empregos da palavra "injusto" que corresponde a uma parte do que é injusto no sentido amplo de "contrário à lei".

Por outro lado, se um homem comete adultério tendo em vista o lucro e 25 ganha dinheiro com isso, enquanto um outro o faz levado pelo apetite, embora perca dinheiro e sofra com o seu ato, o segundo será considerado intemperante e não ganancioso, enquanto o primeiro é injusto, mas não intemperante. Está claro, pois, que ele é injusto pela razão de lucrar com o seu ato. Ainda mais: todos os outros atos injustos são invariavelmente atribuídos a alguma espécie particular de maldade; por exemplo, o adultério à intempe- 30 rança, o abandono de um companheiro em combate à covardia, a violência física à cólera; mas, quando um homem tira proveito de sua ação, esta não é atribuída a nenhuma outra forma de maldade que não a injustiça. É evidente, pois, que além da injustiça no sentido lato existe uma injustiça "particular" que participa do nome e da natureza da primeira, porque sua definição se inclui no mesmo gênero. Com 1130 b efeito, o significado de ambas consiste numa relação para com o próximo, mas uma delas diz respeito à honra, ao dinheiro ou à segurança — ou àquilo que inclui todas essas coisas, se houvesse um nome para designá-lo — e seu motivo é o prazer proporcionado pelo lucro; enquanto a outra diz respeito a todos os objetos com que se 5 relaciona o homem bom.

Está bem claro, pois, que existe mais de uma espécie de justiça, e uma delas se distingue da virtude no pleno sentido da palavra. Cumpre-nos determinar o seu gênero e a sua diferença específica.

O injusto foi dividido em ilegítimo e ímprobo e o justo em legítimo e probo. Ao ilegítimo corresponde o sentido de

injustiça que examinamos acima. Mas, como ilegítimo e ímprobo não são a mesma coisa, mas diferem entre si como uma parte do seu todo (pois tudo que é ímprobo é ilegítimo, mas nem tudo que é ilegítimo é ímprobo), o injusto e a injutiça no sentido de improbidade não se identificam com a primeira espécie citada, mas diferem dela como a parte do todo. Com efeito, a injustiça neste sentido é uma parte da injustiça no sentido amplo, e, do mesmo modo, a justiça num sentido o é da justiça do outro. Portanto, devemos também falar da justiça e da injustiça particulares, e da mesma forma a respeito do justo e do injusto.

Quanto à justiça, pois, que corresponde à virtude total, e à correspondente injustiça, sendo uma delas o exercício da virtude em sua inteireza e a outra, o do vício completo, ambos em relação ao nosso próximo, podemos deixá-las de parte. E é evidente o modo como devem ser distinguidos os significados de "justo" e de "injusto" que lhes correspondem, pois, a bem dizer, a maioria dos atos ordenados pela lei são aqueles que são prescritos do ponto de vista da virtude considerada como um todo. Efetivamente, a lei nos manda praticar todas as virtudes e nos proíbe de praticar qualquer vício. E as coisas que tendem a produzir a virtude considerada como um todo são aqueles atos prescritos pela lei tendo em vista a educação para o bem comum. Mas no que tange à educação do indivíduo como tal, educação essa que torna um homem bom *em si*, fica para ser determinado posteriormente[67]; se isso compete à arte política ou a alguma outra; pois talvez não haja identidade entre ser um homem bom e ser um bom cidadão de qualquer Estado escolhido ao caso.

Da justiça particular e do que é justo no sentido correspondente, (*A*) uma espécie é a que se manifesta nas distribuições de honras, de dinheiro ou das outras coisas que são divididas entre aqueles que têm parte na constituição (pois aí é possível receber um quinhão igual ou desigual ao de um outro); e (*B*) outra espécie é aquela que desempenha um papel corretivo nas transações entre indivíduos. Desta última há duas divisões: dentre as transações, (1) algumas são voluntárias, e (2) outras são involuntárias — voluntárias, por exemplo, as compras e vendas, os empréstimos para consumo, as arras, o empréstimo para uso, os depósitos, as locações (todos estes são chamados voluntários porque a origem das transações é voluntária); ao passo que das involuntárias, (*a*) algumas são clandestinas, como o furto, o adultério, o envenenamento, o lenocínio, o engodo a fim de escravizar, o falso testemunho, e (*b*) outras são violentas, como a agressão, o seqüestro, o homicídio, o roubo a mão armada, a mutilação, as invectivas e os insultos.

[67] 1179 b 20 — 1181 b 12. *Política*, 1267 b 16 — 1277 b 32; 1278 a 40 — 1278 b 5; 1288 a 32 — 1288 b 2; 1333 a 11-16; 1337 a 11-14. (N. do T.)

3

(*A*) Mostramos que tanto o homem como o ato injustos são ímprobos ou iníquos. Agora se torna claro que existe também um ponto intermediário entre as duas iniqüidades compreendidas em cada caso. E esse ponto é a eqüidade, pois em toda espécie de ação em que há o mais e o menos também

há o igual. Se, pois, o injusto é iníquo, o justo é eqüitativo, como, aliás, pensam todos mesmo sem discussão. E, como o igual é um ponto intermediário, o justo será um meio-termo. 15

Ora, igualdade implica pelo menos duas coisas. O justo, por conseguinte, deve ser ao mesmo tempo intermediário, igual e relativo (isto é, para certas pessoas). E, como intermediário, deve encontrar-se entre certas coisas (as quais são, respectivamente, maiores e menores); como igual, envolve *duas* coisas; e, como justo, o é para certas pessoas. O justo, pois, envolve pelo menos quatro termos, porquanto duas são as pessoas para quem ele é de fato justo, e duas são as coisas em que se manifesta — os objetos distribuídos.

20 E a mesma igualdade se observará entre as pessoas e entre as coisas envolvidas; pois a mesma relação que existe entre as segundas (as coisas envolvidas) também existe entre as primeiras. Se não são iguais, não receberão coisas iguais; mas isso é origem de disputas e queixas: ou quando iguais têm e recebem partes desiguais, ou quando desiguais recebem partes 25 iguais. Isso, aliás, é evidente pelo fato de que as distribuições devem ser feitas "de acordo com o mérito"; pois todos admitem que a distribuição justa deve *concordar* com o mérito num sentido qualquer, se bem que nem todos especifiquem a mesma espécie de mérito, mas os democratas o identificam com a condição de homem livre, os partidários da oligarquia com a riqueza (ou com a nobreza de nascimento), e os partidários da aristocracia com a excelência.

30 O justo é, pois, uma espécie de termo proporcional (sendo a proporção uma propriedade não só da espécie de número que consiste em unidades abstratas, mas do número em geral). Com efeito, a proporção é uma igualdade de razões, e envolve quatro termos pelo menos (que a proporção descontínua envolve quatro termos é evidente, mas o mesmo sucede com a contínua, pois ela usa um termo em duas posições e o menciona duas vezes; por exemplo "a linha A está 1131 b para a linha B assim como a linha B está para a linha C": a linha B, pois, foi mencionada duas vezes e, sendo ela usada em duas posições, os termos proporcionais são quatro). O justo também envolve pelo menos quatro termos, e a razão entre dois deles é a mesma que entre os outros dois, por- 5 quanto há uma distinção semelhante entre as pessoas e entre as coisas. Assim como o termo A está para B, o termo C está para D; ou, alternando, assim como A está para C, B está para D. Logo, também o todo guarda a mesma relação para com o todo; e esse acoplamento é efetuado pela distribuição e, sendo combinados os termos da forma que indicamos, efetuado justamente. Donde se segue que a conjunção do termo A com C e de B com D é o que é justo na distribuição; e esta 10 espécie do justo é intermediária, e o injusto é o que viola a proporção; porque o proporcional é intermediário, e o justo é proporcional. (Os matemáticos chamam "geométrica" a esta espécie de proporção, pois só na proporção geométrica o todo está para o todo assim como cada parte está para a parte correspondente.) Esta proporção 15 não é contínua, pois não podemos obter um termo único que represente uma pessoa e uma coisa.

Eis aí, pois, o que é o justo: o proporcional; e o injusto é o que viola a proporção. Desse modo, um dos termos torna-se grande demais e o outro demasiado pequeno, como realmente acontece na prática; porque o homem

que age injustamente tem excesso e o que é injustamente tratado tem demasiado pouco do que é bom. No caso do mal verifica-se o inverso, pois o menor mal é considerado um bem em comparação com o mal maior, visto que o primeiro é escolhido de preferência ao segundo, e o que é digno de escolha é bom, e de duas coisas a mais digna de escolha é um bem maior.

Essa é, por conseguinte, uma das espécies do justo.

4

(*B*) A outra é a corretiva que surge em relação com transações tanto voluntárias como involuntárias. Esta forma do justo tem um caráter específico diferente da primeira. Com efeito, a justiça que distribui posses comuns está sempre de acordo com a proporção mencionada acima (e mesmo quando se trata de distribuir os fundos comuns de uma sociedade, ela se fará segundo a mesma razão que guardam entre si os fundos empregados no negócio pelos diferentes sócios); e a injustiça contrária a esta espécie de injustiça é a que viola a proporção. Mas a justiça nas transações entre um homem e outro é efetivamente uma espécie de igualdade, e a injustiça uma espécie de desigualdade; não de acordo com essa espécie de proporção, todavia, mas de acordo com uma proporção aritmética. Porquanto não faz diferença que um homem bom tenha defraudado um homem mau ou vice-versa, nem se foi um homem bom ou mau que cometeu adultério; a lei considera apenas o caráter distintivo do delito e trata as partes como iguais, se uma comete e a outra sofre injustiça, se uma é autora e a outra é vítima do delito.

Portanto, sendo esta espécie de injustiça uma desigualdade, o juiz procura igualá-la; porque também no caso em que um recebeu e o outro infligiu um ferimento, ou um matou e o outro foi morto, o sofrimento e a ação foram desigualmente destribuídos; mas o juiz procura igualá-los por meio da pena, tomando uma parte do ganho do acusado. Porque o termo "ganho" aplica-se geralmente a tais casos, embora não seja apropriado a alguns deles, como, por exemplo, à pessoa que inflige um ferimento — e "perda" à vítima. Seja como for, uma vez estimado o dano, um é chamado perda e o outro, ganho.

Logo, o igual é intermediário entre o maior e o menor, mas o ganho e a perda são respectivamente menores e maiores em sentidos contrários; maior quantidade do bem e menor quantidade do mal representam ganho, e o contrário é perda; e intermediário entre os dois é, como vimos, o igual, que dizemos ser justo. Por conseguinte, a justiça corretiva será o intermediário entre a perda e o ganho.

Eis aí por que as pessoas em disputa recorrem ao juiz; e recorrer ao juiz é recorrer à justiça, pois a natureza do juiz é ser uma espécie de justiça animada; e procuram o juiz como um intermediário, e em alguns Estados os juízes são chamados mediadores, na convicção de que, se os *litigantes* conseguirem o meio-termo, conseguirão o que é justo. O justo, pois, é um meio-termo já que o juiz o é.

Ora, o juiz restabelece a igualdade. É como se houvesse uma linha dividida em partes desiguais e ele retirasse a diferença pela qual o segmento maior excede a metade para acrescentá-la ao menor. E quando o todo foi igualmente

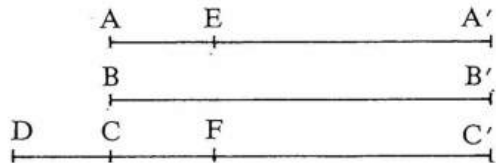
dividido, os litigantes dizem que receberam "o que lhes pertence" — isto é, receberam o que é igual.

O igual é intermediário entre a linha maior e a menor de acordo com uma proporção aritmética. Por esta mesma razão é ele chamado justo (δίκαιον), devido a ser uma divisão em duas partes iguais (δίχα), como quem dissesse δίχαιον; e o juiz (δικαστής) é aquele que divide em dois (διχαστής). Com efeito, quando alguma coisa é subtraída de um de dois iguais e acrescentada ao outro, este supera o primeiro pelo dobro dela, visto que, se o que foi tomado a um não fosse acrescentado ao outro, a diferença seria de um só. Portanto, o maior excede o intermediário de um, e o intermediário excede de um aquele de que foi subtraída alguma coisa. Por aí se vê que devemos tanto subtrair do que tem mais como acrescentar ao que tem menos; e a este acrescentaremos a quantidade pela qual o excede o intermediário, e do maior subtrairemos o seu excesso em relação ao intermediário.

Sejam as linhas AA′, BB′ e CC′ iguais umas às outras. Subtraia-se da linha AA′ o segmento AE, e acrescente-se à linha CC′ o segmento CD, de modo que toda a linha DCC′ exceda a linha EA′ pelo segmento CD e pelo segmento CF; por conseguinte, ela excede a linha BB′ pelo segmento CD.

A E A′

B B′

D C F C′

Estes nomes, perda e ganho, procedem das trocas voluntárias, pois ter mais do que aquilo que é nosso chama-se ganhar, e ter menos do que a nossa parte inicial chama-se perder, como, por exemplo, nas compras e vendas e em todas as outras transações em que a lei dá liberdade aos indivíduos para estabelecerem suas próprias condições; quando, todavia, não recebem mais nem menos, mas exatamente o que lhes pertence, dizem que têm o que é seu e que nem ganharam nem perderam.

Logo, o justo é intermediário entre uma espécie de ganho e uma espécie de perda, a saber, os que são involuntários. Consiste em ter uma quantidade igual antes e depois da transação.

5

Alguns pensam que a *reciprocidade* é justa sem qualquer reserva, como diziam os pitagóricos; pois assim definiam eles a justiça. Ora, "reciprocidade" não se enquadra nem na justiça distributiva, nem na corretiva, e no entanto querem que a justiça do próprio Radamanto signifique isso:

Se um homem sofrer o que fez, a devida justiça, será feita[68].

Ora, em muitos casos a reciprocidade não se coaduna com a justiça corretiva: por exemplo (1), se uma autoridade infligiu um ferimento, não deve ser ferida em represália, e se alguém feriu uma autoridade, não apenas deve ser também ferido, mas castigado além disso. Acresce que (2) há grande diferença entre um ato voluntário e um ato involuntário. Mas nas transações de troca essa espécie de justiça não produz a união dos homens: a reciprocidade deve fazer-se de acordo com uma proporção e não na base de uma retri-

[68] Hesíodo, fragmento 174 Rzach. (N. do T.)

buição exatamente igual. Porquanto é pela retribuição proporcional que a cidade se mantém unida. Os homens procuram pagar o mal com o mal e, se não podem fazê-lo, julgam-se reduzidos à condição de simples escravos — e o bem com o bem, e se não podem fazê-lo não há troca, e é pela troca que eles se mantêm unidos. Por esse mesmo motivo dão uma posição proeminente ao templo das Graças: promover a retribuição dos serviços é característico da graça, e deveríamos servir em troca aquele que nos dispensou uma graça, tomando noutra ocasião a iniciativa de lhe fazer o mesmo.

Ora, a retribuição proporcional é garantida pela conjunção cruzada. Seja A um arquiteto, B um sapateiro, C uma casa e D um par de sapatos. O arquiteto, pois, deve receber do sapateiro o produto do trabalho deste último, e dar-lhe o seu em troca. Se, pois, há uma igualdade proporcional de bens e ocorre a ação recíproca, o resultado que mencionamos será efetuado. Senão, a permuta não é igual, nem válida, pois nada impede que o trabalho de um seja superior ao do outro. Devem, portanto, ser igualados.

E isto é verdadeiro também das outras artes, porquanto elas não subsistiriam se o que o paciente sofre não fosse exatamente o mesmo que o agente faz, e da mesma quantidade e espécie. Com efeito, não são dois médicos que se associam para troca, mas um médico e um agricultor, e, de modo geral, pessoas diferentes e desiguais; mas essas pessoas devem ser igualadas. Eis aí por que todas as coisas que são objetos de troca devem ser comparáveis de um modo ou de outro. Foi para esse fim que se introduziu o dinheiro, o qual se torna, em certo sentido, um meio-termo, visto que mede todas as coisas e, por conseguinte, também o excesso e a falta — quantos pares de sapatos são iguais a uma casa ou a uma determinada quantidade de alimento.

O número de sapatos trocados por uma casa (ou por uma determinada quantidade de alimento) deve, portanto, corresponder à razão entre o arquiteto e o sapateiro. Porque, se assim não for, não haverá troca nem intercâmbio. E essa proporção não se verificará, a menos que os bens sejam iguais de um modo. Todos os bens devem, portanto, ser medidos por uma só e a mesma coisa, como dissemos acima. Ora, essa unidade é na realidade a procura, que mantém unidas todas as coisas (porque, se os homens não necessitassem em absoluto dos bens uns dos outros, ou não necessitassem deles igualmente, ou não haveria troca, ou não a mesma troca); mas o dinheiro tornou-se, por convenção, uma espécie de representante da procura; e por isso se chama dinheiro (νόμισμα), já que existe não por natureza, mas por lei (νόμος), e está em nosso poder mudá-lo e torná-lo sem valor.

Haverá, pois, reciprocidade quando os termos forem igualados de modo que, assim como o agricultor está para o sapateiro, a quantidade de produtos do sapateiro esteja para a de produtos de agricultor pela qual é trocada. Mas não devemos colocá-los em proporção depois de haverem realizado a troca (do contrário ambos os excessos se juntarão num dos extremos), e sim quando cada um possui ainda os seus bens. Desse modo são iguais e associados justamente porque essa igualdade se pode efetivar no seu caso.

Seja A um agricultor, C uma determinada quantidade de alimento, B um sapateiro e D o seu produto, que equiparamos a C. Se não fosse possível efetuar dessa forma a reciprocidade, não haveria associação das partes. Que a procura engloba as coisas numa unida-

de só é evidenciado pelo fato de que, quando os homens não necessitam um do outro — isto é, quando não há necessidade recíproca ou quando um deles não necessita do segundo —, não realizam a troca, como acontece quando alguém deseja o que temos: por 10 exemplo, quando se permite a exportação de trigo em troca de vinho. É preciso, pois, estabelecer essa equação.

E quanto às trocas futuras — a fim de que, se não necessitamos de uma coisa agora, possamos tê-la quando ela venha a fazer-se necessária —, o dinheiro é, de certo modo, a nossa garantia, pois devemos ter a possibilidade de obter o que queremos em troca do dinheiro. Ora, com o dinheiro sucede a mesma coisa que com os bens: nem sempre tem ele o mesmo valor; apesar disso, tende a ser mais estável. Daí a necessidade de que todos os bens tenham um preço marcado; pois assim 15 haverá sempre troca e, por conseguinte, associação de homem com homem.

Deste modo, agindo o dinheiro como uma medida, torna ele os bens comensuráveis e os equipara entre si; pois nem haveria associação se não houvesse troca, nem troca se não houvesse igualdade, nem igualdade se não houvesse comensurabilidade. Ora, na realidade é impossível que coisas tão diferentes entre si se tornem comensu- 20 ráveis, mas com referência à procura podem tornar-se tais em grau suficiente. Deve haver, pois, uma unidade, e unidade estabelecida por comum acordo (por isso se chama ela dinheiro); pois é ela que torna todas as coisas comensuráveis, já que todas são medidas pelo dinheiro.

Seja A uma casa, B dez minas, C uma cama. A é a metade de B, se a casa vale cinco minas ou é igual a elas; 25 a cama, C, é um décimo de B; torna-se assim evidente quantas camas igualam uma casa, a saber: cinco. Não há dúvida que a troca se realizava desse modo antes de existir dinheiro, pois nenhuma diferença faz que cinco camas sejam trocadas por uma casa ou pelo valor monetário de cinco camas.

Temos, pois, definido o justo e o 30 injusto. Após distingui-los assim um do outro, é evidente que a ação justa é intermediária entre o agir injustamente e o ser vítima de injustiça; pois um deles é ter demais e o outro é ter demasiado pouco. A justiça é uma espécie de meio-termo, porém não no mesmo sentido que as outras virtudes, e sim porque se relaciona com uma quantia ou quantidade intermediária, enquanto a injustiça se relaciona com os extremos. E justiça é aquilo em virtude do 1134 a qual se diz que o homem justo pratica, por escolha própria, o que é justo, e que distribui, seja entre si mesmo e um outro, seja entre dois outros, não de maneira a dar mais do que convém a si mesmo e menos ao seu próximo (e 5 inversamente no relativo ao que não convém), mas de maneira a dar o que é igual de acordo com a proporção; e da mesma forma quando se trata de distribuir entre duas outras pessoas. A injustiça, por outro lado, guarda uma relação semelhante para com o injusto, que é excesso e deficiência, contrários à proporção, do útil ou do nocivo. Por esta razão a injustiça é excesso e deficiência, isto é, porque produz tais coisas — no nosso caso pessoal, excesso do que é útil por natureza e deficiência 10 do que é nocivo, enquanto o caso de outras pessoas é equiparável de modo geral ao nosso, com a diferença de que a proporção pode ser violada num e noutro sentido. Na ação injusta, ter demasiado pouco é ser vítima de injustiça, e ter demais é agir injustamente.

Seja esta a nossa exposição da natureza da justiça e da injustiça e, igualmente, do justo e do injusto em geral. 15

6

Visto que agir injustamente não implica necessariamente ser injusto, devemos indagar que espécies de atos injustos implicam que o autor é injusto com respeito a cada tipo de injustiça: por exemplo, um ladrão, um adúltero ou um bandido. Evidentemente, a resposta não gira em torno da diferença entre esses tipos, pois um homem poderia até deitar-se com uma mulher, sabendo quem ela é, sem que no entanto o motivo de seu ato fosse uma escolha deliberada, mas a paixão. Esse homem age injustamente, por conseguinte, mas não é injusto; e um homem pode não ser ladrão apesar de ter roubado, nem adúltero apesar de ter cometido adultério; e analogamente em todos os outros casos.

Ora, já mostramos anteriormente como o recíproco se relaciona com o justo[69]; mas não devemos esquecer que o que estamos procurando não é apenas aquilo que é justo incondicionalmente, mas também a justiça política. Esta é encontrada entre homens que vivem em comum tendo em vista a auto-suficiência, homens que são livres e iguais, quer proporcionalmente, quer aritmeticamente, de modo que entre os que não preenchem esta condição não existe justiça política, mas justiça num sentido especial e por analogia.

Com efeito, a justiça existe apenas entre homens cujas relações mútuas são governadas pela lei; e a lei existe para os homens entre os quais há injustiça, pois a justiça legal é a discriminação do justo e do injusto. E, havendo injustiça entre homens, também há ações injustas (se bem que do fato de ocorrerem ações injustas entre eles nem sempre se pode inferir que haja injustiça), e estas consistem em atribuir demasiado a si próprio das coisas boas em si, e demasiado pouco das coisas más em si.

Aí está por que não permitimos que *um homem* governe, mas o *princípio racional,* pois que um homem o faz no seu próprio interesse e converte-se num tirano. O magistrado, por outro lado, é um protetor da justiça e, por conseguinte, também da igualdade. E, visto supor-se que ele não possua mais do que a sua parte, se é justo (porque não atribui a si mesmo mais daquilo que é bom em si, a menos que tal quinhão seja proporcional aos seus méritos — de modo que é para outros que trabalha, e por essa razão os homens, como mencionamos anteriormente[70], dizem ser a justiça "o bem de um outro"), ele deve, portanto, ser recompensado, e sua recompensa é a honra e o privilégio; mas aqueles que não se contentam com essas coisas tornam-se tiranos.

A justiça de um amo e a de um pai não são a mesma que a justiça dos cidadãos, embora se assemelhem a ela, pois não pode haver justiça no sentido incondicional em relação a coisas que nos pertencem, mas o servo de um homem e o seu filho, até atingir certa idade e tornar-se independente, são, por assim dizer, uma parte dele. Ora, ninguém fere voluntariamente a si mesmo, razão pela qual também não pode haver injustiça contra si próprio. Portanto, não é em relações dessa espécie que se manifesta a justiça ou injustiça dos cidadãos; pois, como vimos[71], ela se relaciona com a lei e

[69] 1132 b 21 — 1133 b 28. (N. do T.)

[70] 1130 a 3. (N. do T.)

[71] 1134 a 30. (N. do T.)

se verifica entre pessoas naturalmente sujeitas à lei; e estas, como também vimos[72], são pessoas que têm partes iguais em governar e ser governadas. Por isso é mais fácil manifestar verdadeira justiça para com nossa esposa do que para com nossos filhos e servos. Trata-se, nesse caso, de justiça doméstica, a qual, sem embargo, também difere da justiça política.

[72] 1134 a 26-28. (N. do T.)

7

Da justiça política, uma parte é natural e outra parte legal: natural, aquela que tem a mesma força onde quer que seja e não existe em razão de pensarem os homens deste ou daquele modo; legal, a que de início é indiferente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida: por exemplo, que o resgate de um prisioneiro seja de uma mina, ou que deve ser sacrificado um bode e não duas ovelhas, e também todas as leis promulgadas para casos particulares, como a que mandava oferecer sacrifícios em honra de Brásidas[73], e as prescrições dos decretos.

Ora, alguns pensam que toda justiça é desta espécie, porque as coisas que são por natureza, são imutáveis e em toda parte têm a mesma força (como o fogo, que arde tanto aqui como na Pérsia), ao passo que eles observam alterações nas coisas reconhecidas como justas. Isso, porém, não é verdadeiro de modo absoluto mas verdadeiro em certo sentido; ou melhor, para os deuses talvez não seja verdadeiro de modo algum, enquanto para nós existe algo que é justo mesmo por natureza, embora seja mutável. Isso não obstante, algumas coisas o são por natureza e outras, não.

Com toda a evidência percebe-se que espécie de coisas, entre as que são capazes de ser de outro modo, é por natureza e que espécie não o é, mas por lei e convenção, admitindo-se que ambas sejam igualmente mutáveis. E em todas as outras coisas a mesma distinção será aplicável: por natureza, a mão direita é mais forte; e no entanto é possível que todos os homens venham a tornar-se ambidestros.

As coisas que são justas em virtude da convenção e da conveniência assemelham-se a medidas, pois que as medidas para o vinho e para o trigo não são iguais em toda parte, porém maiores nos mercados por atacado e menores nos retalhistas. Da mesma forma, as coisas que são justas não por natureza, mas por decisão humana, não são as mesmas em toda parte. E as próprias constituições não são as mesmas, conquanto só haja uma que é, por natureza, a melhor em toda parte.

Das coisas justas e legítimas, cada uma se relaciona como o universal para com o seus casos particulares; pois as coisas praticadas são muitas, mas dessas cada uma é uma só, visto que é universal.

Há uma diferença entre o ato de injustiça e o que é injusto, assim como entre o ato de justiça e o que é justo. Como efeito, uma coisa é injusta por natureza ou por lei; e essa mesma coisa, depois que alguém a faz, é um ato de injustiça; antes disso, porém, é apenas injusta. E do mesmo modo quanto ao ato de justiça (se bem que a expressão geralmente usada seja "ação justa", e "ato de justiça" se aplique à correção do ato de injustiça).

Cada uma destas coisas deve ser

[73] Tucídides, V, 11. (N. do T.)

examinada separadamente mais tarde, no tocante à natureza e ao número de suas espécies, bem como à natureza das coisas com que se relaciona.

8

15 Sendo os atos justos e injustos tais como os descrevemos, um homem age de maneira justa ou injusta sempre que pratica tais atos voluntariamente. Quando os pratica involuntariamente, seus atos não são justos nem injustos, salvo por acidente, isto é, porque ele fez coisas que redundam em justiças ou injustiças. É o caráter voluntário ou involuntário do ato que determina se 20 ele é justo ou injusto, pois, quando é voluntário, é censurado, e pela mesma razão se torna um ato de injustiça; de forma que existem coisas que são injustas, sem que no entanto sejam atos de injustiça, se não estiver presente também a voluntariedade.

Por voluntário entendo, como já disse antes[74], tudo aquilo que um homem tem o poder de fazer e que faz com conhecimento de causa, isto é, sem ignorar nem a pessoa atingida 25 pelo ato, nem o instrumento usado, nem o fim que há de alcançar (por exemplo, em quem bate, com que e com que fim); além disso, cada um desses atos não deve ser acidental nem forçado (se, por exemplo, A toma a mão de B e com ela bate em C, B não agiu voluntariamente, pois o ato não dependia dele).

A pessoa atingida pode ser o pai do agressor, e este pode saber que bateu num homem ou numa das pessoas pre- 30 sentes, ignorando, no entanto, que se trata de seu pai. Uma distinção do mesmo gênero se deve fazer quanto ao fim da ação e à ação em sua totalidade. Por conseguinte, aquilo que se faz na ignorância, ou embora feito com conhecimento de causa, não depende do agente, ou que é feito sob coação, é involuntário (pois há, até, muitos processos naturais que nós cientemente realizamos e experimentamos, e nenhum dos quais, no entanto, se pode 1135 b qualificar de voluntário ou involuntário, como, por exemplo, envelhecer ou morrer).

Mas tanto no caso dos atos justos como dos injustos, a injustiça ou justiça pode ser apenas acidental; pois pode acontecer que um homem restitua involuntariamente ou por medo um 5 valor depositado em suas mãos, e nesse caso não se deve dizer que ele praticou um ato de justiça ou que agiu justamente, a não ser de modo acidental. Da mesma forma, aquele que sob coação e contra a sua vontade deixa de restituir o valor depositado, agiu injustamente e cometeu um ato de injustiça, mas apenas por acidente.

Dos atos voluntários, praticamos al- 10 guns por escolha e outros não; por escolha, os que praticamos após deliberar, e por não escolha os que praticamos sem deliberação prévia.

Há, por conseguinte, três espécies de dano nas transações entre um homem e outro. Os que são infligidos por ignorância são *enganos* quando a pessoa atingida pelo ato, o próprio ato, o instrumento ou o fim a ser alcançado são diferentes do que o agente supõe: ou o agente pensou que não ia atingir ninguém, ou que não ia atingir com determinado objeto, ou a determinada pessoa, ou com o resultado que lhe

[74] 1109 b 35 — 1111 a 24. (N. do T.)

15 parecia provável (por exemplo, se atirou algo não com o propósito de ferir, mas de incitar, ou se a pessoa atingida ou o objeto atirado não eram os que ele supunha). Ora, (1) quando o dano ocorre contrariando o que era razoavelmente de esperar, é um *infortúnio*. (2) Quando não é contrário a uma expectativa razoável, mas tampouco implica vício, é um *engano* (pois o agente comete um engano quando a falta procede dele, mas é vítima de um acidente quando a causa lhe é exterior). (3) Quando age com o conhecimento do que faz, mas sem deliberação 20 prévia, é um *ato de injustiça:* por exemplo, os que se originam da cólera ou de outras paixões necessárias ou naturais ao homem. Com efeito, quando os homens praticam atos nocivos e errôneos desta espécie, agem injustamente, e seus atos são atos de injustiça, mas isso não quer dizer que os agentes sejam injustos ou malvados, pois que o 25 dano não se deve ao vício. Mas (4) quando um homem age por escolha, é ele um *homem injusto* e vicioso.

Por isso, é com razão que se consideram os atos originados da cólera como impremeditados, pois a causa do mal não foi o homem que agiu sob o impulso da cólera, mas aquele que o provocou. Além disso, o objeto da disputa não é se a coisa aconteceu ou deixou de acontecer, mas se é justa ou não; pois foi a sua aparente injustiça que provocou a ira. Com efeito, eles não disputam sobre a ocorrência do 30 ato (como nas transações comerciais em que uma das duas partes *forçosamente* agiu de má fé), a menos que o façam por esquecimento; mas, estando concordes a respeito do fato, disputam sobre qual deles está com a justiça (ao passo que um homem que deliberadamente prejudicou a outro não pode ignorar tal coisa); de forma que um pensa estar sendo injustamente tratado e o outro discorda dessa opinião.

1136 a Mas, se um homem prejudica a outro por escolha, age injustamente; e são estes os atos de injustiça que caracterizam os seus perpetradores como homens injustos, contanto que o ato viole a proporção ou a igualdade. Do mesmo modo, um homem *é justo* quando age justamente por escolha; mas *age justamente* se sua ação é apenas voluntária.

5 Dos atos voluntários, alguns são desculpáveis e outros não. Com efeito, os erros que os homens cometem não apenas na ignorância mas também por ignorância são desculpáveis, enquanto os que não se devem à ignorância (embora sejam cometidos *na* ignorância), mas a uma paixão que nem é natural, nem se conta entre aquelas a que o gênero humano está sujeito — esses são indesculpáveis.

9

10 Dando como suficientemente definidos o que sejam cometer injustiça e ser vítima dela, pode-se perguntar (1) se a verdade está expressa nas palavras paradoxais de Eurípedes:

Matei minha mãe; eis o meu caso,
[em suma.
Fizeste-lo por vosso querer, ou
[com pesar de ambos?[75]

15 Será mesmo possível sermos tratados injustamente por nosso querer, ou, pelo contrário, será involuntária toda injus-

[75] Fragmento 68 de Alcmêon, Nauck. (N. do T.)

tiça sofrida, como toda ação injusta é voluntária? E será toda injustiça sofrida da segunda espécie ou da primeira, ou às vezes voluntária e outras vezes involuntária? E do mesmo modo no que se refere ao ser tratado com justiça: como toda ação justa é voluntária, 20 seria razoável que houvesse uma oposição semelhante em cada um dos dois casos: que tanto o ser tratado com justiça como com injustiça fossem igualmente voluntários ou involuntários. Mas pareceria paradoxal, mesmo no caso de ser tratado com justiça, que isso fosse sempre voluntário, pois é contra a sua vontade que alguns são justamente tratados.

(2) Poder-se-ia levantar esta outra questão: todos os que sofrem injustiça estão sendo injustamente tratados, ou ocorrerá com a passividade a mesma 25 coisa que com a ação? Tanto numa como na outra é possível participar acidentalmente da justiça, e, do mesmo modo (como é evidente), da injustiça. Com efeito, praticar um ato injusto não é o mesmo que agir injustamente, nem sofrer injustiça é o mesmo que ser injustamente tratado; e o mesmo ocorre quanto ao agir injustamente e ao ser 30 justamente tratado, pois é impossível ser injustamente tratado se o outro não age injustamente, ou ser justamente tratado a não ser que ele aja com justiça. Ora, se agir injustamente não é mais que prejudicar voluntariamente a alguém, e "voluntariamente" significa "com conhecimento da pessoa atingida pela ação, do instrumento e da maneira pela qual se age", e o homem incontinente prejudica voluntariamente a si mesmo, não só ele será injustamente tratado por seu querer como também será possível tratar a si mesmo injustamente. (Esta possibilidade de tratar 1136 b injustamente a si mesmo é uma das questões a serem debatidas.)

Por outro lado, um homem pode voluntariamente, devido à incontinência, sofrer algum mal da parte de outro que age voluntariamente, de modo que seria possível ser injustamente tratado por seu próprio querer. Ou porventura é incorreta a nossa definição, e a "fazer mal a um outro, com conhecimento da pessoa atingida pela ação, do instrumento e da maneira" faz-se mister acrescentar "contra a vontade da pessoa atingida pela 5 razão"? Assim, um homem poderia ser voluntariamente prejudicado e voluntariamente sofrer injustiça, mas ninguém seria injustamente tratado por seu querer; pois ninguém deseja ser injustamente tratado, nem mesmo o homem incontinente.

Esse homem age contrariamente ao seu desejo, pois ninguém *deseja* o que julga não ser bom, mas o homem incontinente de fato *faz* coisas que pensa não dever fazer. E, por outro lado, quem dá o que lhe pertence, como Homero diz que Glauco deu a Diômedes *armadura de ouro por* 10 *armadura de bronze e o preço de cem bois por nove*[76], não é injustamente tratado; porque, se o dar depende dele, o ser injustamente tratado não depende: para isso é preciso haver alguém que o trate injustamente. Torna-se claro, pois, que o ser injustamente tratado não é voluntário.

Das questões que tencionávamos 15 discutir restam ainda duas: (3) se quem age injustamente é o homem que confere a um outro um quinhão superior ao que lhe cabe ou o que ficou com o quinhão excessivo, e (4) se é possível tratar injustamente a si mesmo. Estas questões são mutuamente conexas, porquanto se a primeira alternativa é possível e quem age injustamente é o aquinhoador e não o homem que ficou com a parte excessiva, então, se um

[76] *Ilíada*, VI. 236. (N. do T.)

homem voluntariamente e com conhecimento de causa atribui a um outro mais do que a si mesmo, esse homem trata a si mesmo injustamente; e é o que parecem fazer as pessoas modestas, já que o homem virtuoso tende a tomar menos que a sua parte justa. Ou será também preciso pôr restrições ao que acabamos de dizer? Com efeito (*a*), ele talvez obtenha um quinhão maior de algum outro bem, como, por exemplo, de honra ou de nobreza intrínseca. (*b*) A questão é resolvida aplicando-se a distinção que fizemos no tocante à ação injusta, pois que ele não sofre nada contrário ao seu desejo, e assim não é a rigor injustamente tratado, mas, no máximo, sofre um dano.

É evidente, por outro lado, que o aquinhoador age injustamente, mas isso nem sempre é verdadeiro do homem que recebeu a parte excessiva; porque não é aquele a quem cabe o injusto que age injustamente, mas aquele a quem coube praticar voluntariamente o ato injusto, isto é, a pessoa na qual reside a origem da ação; e esta reside no aquinhoador, e não no aquinhoado. Por outro lado, como a palavra "fazer" é ambígua, e de coisas inanimadas, de uma mão ou de um escravo que executa uma ordem se pode dizer em certo sentido que mataram, aquele que recebeu um quinhão excessivo não age injustamente, embora "faça" o que é injusto.

Ainda mais: se o aquinhoador decidiu na ignorância, não age injustamente com respeito à justiça legal e sua decisão não é injusta neste sentido, mas em outro sentido é realmente injusta (pois a justiça legal e a justiça primordial diferem entre si); mas se, com conhecimento de causa, julgou injustamente, ele próprio tem em vista um quinhão excessivo, quer de gratidão, quer de vingança. O homem que julgou injustamente por estas razões recebeu, por conseguinte, um quinhão excessivo, tal qual como se houvesse participado na pilhagem; o fato de receber algo diferente daquilo que distribui não vem ao caso, pois também quando concede terras com vistas em participar da pilhagem, o que recebe não é terra, mas dinheiro.

Os homens pensam que, como o agir injustamente depende deles, é fácil ser justo. Enganam-se, contudo: ir para a cama com a mulher do vizinho, ferir ou subornar alguém é fácil e depende de nós, mas fazer essas coisas em resultado de uma disposição de caráter nem é fácil nem está em nosso poder. Do mesmo modo, conhecer o que é justo e o que é injusto não exige grande sabedoria, segundo pensam os homens, porque não é difícil compreender os assuntos sobre que versa a lei (embora não sejam essas as coisas justas, salvo acidentalmente). Mas saber como se deve agir e como efetuar distribuições a fim de ser justo é mais difícil do que saber o que faz bem à saúde; se bem que mesmo neste terreno, embora não dê grande trabalho aprender que o mel, o vinho, o heléboro, o cautério e o uso da faca têm tal efeito, o saber como, a quem e em que ocasião essas coisas devem ser aplicadas com vistas em produzir a saúde não é menos difícil do que ser médico.

Ainda mais: por esta mesma razão julgam os homens que agir injustamente é tão próprio do homem justo como do injusto, pois aquele não seria menos, senão até mais capaz de cometer cada um desses atos injustos; com efeito, o homem justo poderia deitar-se com uma mulher ou ferir o seu vizinho, e o valente poderia jogar fora o seu escudo e pôr-se em fuga. Mas fazer papel de covarde ou agir injustamente não consiste em praticar essas coisas, salvo por acidente, e sim em praticá-las como resultado de uma certa disposi-

ção de caráter, do mesmo modo que exercer a medicina e curar não consiste em aplicar ou deixar de aplicar a faca, nem em usar ou deixar de usar medicamentos, mas em fazer essas coisas de certa maneira.

Os atos justos ocorrem entre pessoas que participam de coisas boas em si e podem ter uma parte excessiva ou excessivamente pequena delas; porque a alguns seres (como aos deuses, presumivelmente) não é possível ter uma parte excessiva de tais coisas, e a outros, isto é, os incuravelmente maus, nem a mais mínima parte seria benéfica, mas todos os bens dessa espécie são nocivos, enquanto para outros são benéficos dentro de certos limites. Donde se conclui que a justiça é algo essencialmente humano.

10

O assunto que se segue é a eqüidade e o eqüitativo (τὸ ἐπιεικές) e respectivas relações com a justiça e o justo. Porquanto essas coisas não parecem ser absolutamente idênticas nem diferir genericamente entre si; e, embora louvemos por vezes o eqüitativo e o homem eqüitativo (e até aplicamos esse termo como expressão laudatória a exemplos de outras virtudes, significando por ἐπιεικέστερον que uma coisa é melhor), em outras ocasiões, pensando bem, nos parece estranho que o eqüitativo, embora não se identifique com o justo, seja digno de louvor; porque, se o justo e o eqüitativo são diferentes, um deles não é bom; e, se são ambos bons, têm de ser a mesma coisa.

São estas, pois, aproximadamente, as considerações que dão origem ao problema em torno do eqüitativo. Em certo sentido, todas elas são corretas e não se opõem umas às outras; porque o eqüitativo, embora superior a uma espécie de justiça, é justo, e não é como coisa de classe diferente que é melhor do que o justo. A mesma coisa, pois, é justa e eqüitativa, e, embora ambos sejam bons, o eqüitativo é superior.

O que faz surgir o problema é que o eqüitativo é justo, porém não o legalmente justo, e sim uma correção da justiça legal. A razão disto é que toda lei é universal, mas a respeito de certas coisas não é possível fazer uma afirmação universal que seja correta. Nos casos, pois, em que é necessário falar de modo universal, mas não é possível fazê-lo corretamente, a lei considera o caso mais usual, se bem que não ignore a possibilidade de erro. E nem por isso tal modo de proceder deixa de ser correto, pois o erro não está na lei, nem no legislador, mas na natureza da própria coisa, já que os assuntos práticos são dessa espécie por natureza.

Portanto, quando a lei se expressa universalmente e surge um caso que não é abrangido pela declaração universal, é justo, uma vez que o legislador falhou e errou por excesso de simplicidade, corrigir a omissão — em outras palavras, dizer o que o próprio legislador teria dito se estivesse presente, e que teria incluído na lei se tivesse conhecimento do caso.

Por isso o eqüitativo é justo, superior a uma espécie de justiça — não à justiça absoluta, mas ao erro proveniente do caráter absoluto da disposição legal. E essa é a natureza do eqüitativo: uma correção da lei quando ela é deficiente em razão da sua universalidade. E, mesmo, é esse o motivo por que nem todas as coisas são determi-

nadas pela lei: em torno de algumas é impossível legislar, de modo que se faz necessário um decreto. Com efeito, quando a coisa é indefinida, a regra 30 também é indefinida, como a régua de chumbo usada para ajustar as molduras lésbicas: a régua adapta-se à forma da pedra e não é rígida, exatamente como o decreto se adapta aos fatos.

Torna-se assim bem claro o que seja o eqüitativo, que ele é justo e é melhor do que uma espécie de justiça. Evidencia-se também, pelo que dissemos, 35 quem seja o homem eqüitativo: o homem que escolhe e pratica tais atos, que não se aferra aos seus direitos em mau sentido, mas tende a tomar menos 1138 a do que seu quinhão embora tenha a lei por si, é eqüitativo; e essa disposição de caráter é a eqüidade, que é uma espécie de justiça e não uma diferente disposição de caráter.

11

Se um homem pode ou não tratar injustamente a si mesmo, fica suficien- 5 temente claro pelo que ficou dito atrás[77]. Com efeito (*a*), uma classe de atos justos são os atos que estão em consonância com alguma virtude e que são prescritos pela lei: por exemplo, a lei não permite expressamente o suicídio, e o que a lei não permite expressamente, ela o proíbe. Por outro lado, quando um homem, violando a lei, causa dano a um outro voluntariamente (excetuados os casos de retaliação), esse homem age injustamente; e um agente voluntário é aquele que conhece tanto a pessoa a quem atinge com o seu ato como o instrumento que usa; e quem, levado pela cólera, voluntariamente se apunhala, pratica esse 10 ato contrariando a reta razão da vida, *e isso* a lei não permite; portanto, ele age injustamente. Mas para com quem? Certamente que para com o Estado, e não para consigo mesmo. Por que ele sofre voluntariamente, e ninguém é voluntariamente tratado com injustiça. Por essa mesma razão, o Estado pune o suicida, infligindo-lhe uma certa perda de direitos civis, pois que ele trata o Estado injustamente.

Além disso (*b*), naquele sentido de "agir injustamente" em que o homem que assim procede é apenas injusto e não completamente mau, não é possí- 15 vel tratar injustamente a si mesmo. Com efeito, este sentido difere do anterior; o homem injusto, numa das acepções do termo, é mau de uma maneira particularizada, tal qual como o covarde, e não no sentido de ser completamente mau, de forma que o seu "ato injusto" não manifesta maldade em geral. Porque (1) isso implicaria a possibilidade de ter sido a mesma coisa simultaneamente subtraída de outra e acrescentada a ela; mas isso é impossível, pois que o justo e o injusto sempre envolvem mais de uma pessoa. Por outro lado (2), a ação injusta é 20 voluntária e praticada por escolha, além de a ela pertencer a *iniciativa* (porque não se diz que agiu injustamente o homem que, tendo sofrido um mal, retribui com o mesmo mal); mas aquele que faz dano a si mesmo sofre e pratica as mesmas coisas *ao mesmo tempo*. Além disso (3), se um homem pudesse tratar injustamente a si mesmo, poderia ser tratado injustamente por seu querer. E, por fim (4), ninguém age injustamente sem cometer 25

[77] Cf. 1129 a 32 — 1129 b 1; 1136 a 10 — 1137 a 4. (N. do T.)

atos específicos de injustiça; mas ninguém pode cometer adultério com sua própria esposa, nem assaltar a sua própria casa ou furtar os seus próprios bens.

De um modo geral, a questão: "pode um homem tratar injustamente a si mesmo?" é também respondida pela distinção que aplicamos a outra pergunta: "pode um homem ser injustamente tratado por seu querer? [78]"

É também evidente que são más ambas as coisas: ser injustamente tratado e agir injustamente; porque uma significa ter menos e a outra ter mais 30 do que a quantidade mediana, que desempenha aqui o mesmo papel que o saudável na arte médica e a boa condição na arte do treinamento físico. Não obstante, agir injustamente é pior, pois envolve vício e merece censura. E tal vício ou é da espécie completa e irrestrita, ou pouco menos (devemos admitir esta segunda alternativa, porque nem toda ação injusta voluntária implica a injustiça como disposição de caráter), enquanto ser injustamente tratado não envolve vício e injustiça na 35 própria pessoa. Em si mesmo, por conseguinte, ser injustamente tratado é 1138 b menos mau, porém nada impede que seja acidentalmente um mal maior. Isso, contudo, não interessa à teoria, que considera a pleuris um mal maior do que um tropeção, muito embora este último possa tornar-se acidentalmente mais grave, se a conseqüente queda é causa de ser o homem capturado ou morto pelo inimigo.

Metaforicamente e em virtude de 5 uma certa analogia, há uma justiça não entre um homem e ele mesmo, mas entre certas partes suas. Não se trata, no entanto, de uma justiça de qualquer espécie, mas daquela que prevalece entre amo e escravo ou entre marido e mulher. Pois tais são as relações que a parte racional da alma guarda para com a parte irracional; e é levando em conta essas partes que muitos pensam 10 que um homem pode ser injusto para consigo mesmo, a saber: porque as partes em apreço podem sofrer alguma coisa contrária aos seus desejos. Pensa-se, por isso, que existe uma justiça mútua entre elas, como entre governante e governado.

E aqui termina a nossa exposição da 15 justiça e das outras virtudes — isto é, das outras virtudes morais.

[78] Cf. 1136 a 31 — 1136 b 5. (N. do T.)

LIVRO VI

1

Como dissemos anteriormente que se deve preferir o meio-termo e não o excesso ou a falta, e que o meio-termo é determinado pelos ditames da reta 20 razão, vamos discutir agora a natureza desses ditames.

Em todas as disposições de caráter que mencionamos, assim como em todos os demais assuntos, há uma meta a que visa o homem orientado pela razão, ora intensificando, ora relaxando a sua atividade; e há um padrão que determina os estados medianos que dizemos serem os meios-termos entre o excesso e a falta, e que estão em consonância com a reta 25 razão. Mas, assim dita a coisa, embora verdadeira, não é de modo algum evidente; pois não só aqui como em todas as outras ocupações que são objetos de conhecimento é correto afirmar que não devemos esforçar-nos nem relaxar nossos esforços em demasia nem demasiadamente pouco, mas em grau mediano e conforme dita a reta razão. Entretanto, se um homem possuísse apenas esse conhecimento, não saberia mais nada: por exemplo, não sabe-30 ríamos que espécies de medicamento aplicar ao seu corpo se alguém dissesse: "todos aqueles que a arte médica prescreve e que estão de acordo com a prática de quem possui a arte". É necessário, pois, com respeito às disposições da alma, não só que se faça essa declaração verdadeira, mas também que se defina o que sejam a justa regra e o padrão que a determina.

Dividimos as virtudes da alma, 35 dizendo que algumas são virtudes do caráter e outras do intelecto. Agora que acabamos de discutir em detalhe 1139 a as virtudes morais, exponhamos nosso ponto de vista relativo às outras da maneira que segue, começando por fazer algumas observações a respeito da alma.

Dissemos anteriormente que esta tem duas partes: a que concebe uma regra ou princípio racional, e a privada 5 de razão. Façamos uma distinção simples no interior da primeira, admitindo que sejam duas as partes que conceberam um princípio racional: uma pela qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis, e outra pela qual contemplamos as coisas variáveis; porque, quando dois objetos diferem em espécie, as partes 10 da alma que correspondem a cada um deles também diferem em espécie, visto ser por uma certa semelhança e afinidade com os seus objetos que elas os conhecem. Chamemos científica a uma dessas partes e calculativa à outra, pois o mesmo são deliberar e calcular, mas ninguém delibera sobre o invariável. Por conseguinte, a calculativa é uma parte da faculdade que concebe um princípio racional. Devemos, 15 assim, investigar qual seja o melhor estado de cada uma dessas duas partes, pois nele reside a virtude de cada uma.

2

A virtude de uma coisa é relativa ao seu funcionamento apropriado. Ora, na alma existem três coisas que controlam a ação e a verdade: sensação, razão e desejo.

Destas três, a sensação não é princípio de nenhuma ação: bem o mostra o fato de os animais inferiores possuírem sensação, mas não participarem da ação.

A afirmação e a negação no raciocínio correspondem, no desejo, ao buscar e ao fugir; de modo que, sendo a virtude moral uma disposição de caráter relacionada com a escolha, e sendo a escolha um desejo deliberado, tanto deve ser verdadeiro o raciocínio como reto o desejo para que a escolha seja acertada, e o segundo deve buscar exatamente o que afirma o primeiro.

Ora, esta espécie de intelecto e de verdade é prática. Quanto ao intelecto contemplativo, e não prático nem produtivo, o bom e o mau estado são, respectivamente, a verdade e a falsidade (pois essa é a obra de toda a parte racional); mas da parte prática e intelectual o bom estado é a concordância da verdade com o reto desejo.

A origem da ação — sua causa eficiente, não final — é a escolha, e a da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. Eis aí por que a escolha não pode existir nem sem razão e intelecto, nem sem uma disposição moral; pois a boa ação e o seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto e de caráter. O intelecto em si mesmo, porém, não move coisa alguma; só pode fazê-lo o intelecto prático que visa a um fim qualquer. E isto vale também para o intelecto produtivo, já que todo aquele que produz alguma coisa o faz com um fim em vista; e a coisa produzida não é um fim no sentido absoluto, mas apenas um fim dentro de uma relação particular, e o fim de uma operação particular. Só o que se *pratica* é um fim irrestrito; pois a boa ação é um fim ao qual visa o desejo.

Portanto, a escolha ou é raciocínio desiderativo ou desejo raciocinativo, e a origem de uma ação dessa espécie é um homem. (Deve-se observar que nenhuma coisa passada é objeto de escolha; por exemplo, ninguém escolhe ter saqueado Tróia, porque ninguém *delibera* a respeito do passado, mas só a respeito do que está para acontecer e pode ser de outra forma, enquanto o que é passado não pode deixar de haver ocorrido; por isso Agatão tinha razão em dizer:

Pois somente isto é ao próprio Deus
[*vedado:*
O fazer não sucedido o que uma vez
[*aconteceu.*

Como acabamos de ver, a obra de ambas as partes intelectuais é a verdade. Logo, as virtudes de ambas serão aquelas disposições segundo as quais cada uma delas alcançará a verdade em sumo grau.

3

Comecemos, pois, pelo princípio, discutindo mais uma vez essas disposições. Dê-se por estabelecido que as disposições em virtude das quais a

alma possui a verdade, quer afirmando, quer negando, são em número de cinco: a arte, o conhecimento científico, a sabedoria prática, a sabedoria filosófica e a razão intuitiva (não incluímos o juízo e a opinião porque estes podem enganar-se).

Ora, o que seja o *conhecimento científico,* se quisermos exprimir-nos com exatidão e não nos guiar por meras analogias, evidencia-se pelo que segue. Todos nós supomos que aquilo 20 que sabemos não é capaz de ser de outra forma. Quanto às coisas que podem ser de outra forma, não sabemos, quando estão fora do nosso campo de observação, se existem ou não existem. Por conseguinte, o objeto de conhecimento científico existe necessariamente; donde se segue que é eterno, pois todas as coisas que existem por necessidade no sentido absoluto do termo são eternas, e as coisas eternas são ingênitas e imperecíveis.

25 Por outro lado, julga-se que toda ciência pode ser ensinada e seu objeto, aprendido. E todo ensino parte do que já se conhece, como sustentamos também nos *Analíticos*[79]. Com efeito, o ensino procede às vezes por indução e outras vezes por silogismo. Ora, a indução é o ponto de partida que o próprio conhecimento do universal pressupõe, enquanto o silogismo procede dos universais. Existem, assim, pontos de partida de onde procede o silogismo e que não são alcançados 30 por este. Logo, é por indução que são adquiridos.

Em suma, o conhecimento científico é um estado que nos torna capazes de demonstrar, e possui as outras características limitativas que especificamos nos *Analíticos*[80], pois é quando um homem tem certa espécie de convicção, além de conhecer os pontos de partida, que possui conhecimento científico. E, se estes não lhe forem mais bem conhecidos do que a conclusão, sua ciência será puramente acidental.

Com isto damos por terminada 35 nossa exposição do conhecimento científico.

[79] *Segundos Analíticos,* 71 a 1. (N. do T.)
[80] Ibid., 71 b 9-23. (N. do T.)

4

1140 a Na classe do variável incluem-se tanto coisas produzidas como coisas praticadas. Há uma diferença entre produzir e agir (quanto à natureza de ambos, consideramos como assente o que temos dito mesmo fora de nossa escola); de sorte que a capacidade 5 raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir. Daí, também, o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir.

Ora, como a arquitetura é uma arte, sendo essencialmente uma capacidade raciocinada de produzir, e nem existe arte alguma que não seja uma capacidade desta espécie, nem capacidade desta espécie que não seja uma arte, segue-se que a arte é idêntica a uma capacidade de produzir que envolve o 10 reto raciocínio.

Toda arte visa à geração e se ocupa em inventar e em considerar as maneiras de produzir alguma coisa que tanto pode ser como não ser, e cuja origem está no que produz, e não no que é produzido. Com efeito, a arte não se ocupa nem com as coisas que são ou que se geram por necessidade, nem 15

com as que o fazem de acordo com a natureza (pois essas têm sua origem em si mesmas).

Diferindo, pois, o produzir e o agir, a arte deve ser uma questão de produzir e não de agir; e em certo sentido, o acaso e a arte versam sobre as mesmas coisas. Como diz Agatão: "A arte ama o acaso, e o acaso ama a arte". Logo, como já dissemos, a arte é uma disposição que se ocupa de produzir, envolvendo o reto raciocínio; e a carência de arte, pelo contrário, é tal disposição acompanhada de falso raciocínio. E ambas dizem respeito às coisas que podem ser diferentemente.

5

No que tange à *sabedoria prática,* podemos dar-nos conta do que seja considerando as pessoas a quem a atribuímos.

Ora, julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral. Bem o mostra o fato de atribuirmos sabedoria prática a um homem, sob um aspecto particular, quando ele calculou bem com vistas em alguma finalidade boa que não se inclui entre aquelas que são objeto de alguma arte.

Segue-se daí que, num sentido geral, também o homem que é capaz de deliberar possui sabedoria prática. Ora, ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo, nem sobre as que lhe é impossível fazer. Por conseguinte, como o conhecimento científico envolve demonstração, mas não há demonstração de coisas cujos primeiros princípios são variáveis (pois todas elas poderiam ser diferentemente), e como é impossível deliberar sobre coisas que são por necessidade, a sabedoria prática não pode ser ciência, nem arte: nem ciência, porque aquilo que se pode fazer é capaz de ser diferentemente, nem arte, porque o agir e o produzir são duas espécies diferentes de coisa. Resta, pois, a alternativa de ser ela uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem.

Com efeito, ao passo que o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo, isso não acontece com o agir, pois que a boa ação é o seu próprio fim. Daí o atribuirmos sabedoria prática a Péricles e homens como ele, porque percebem o que é bom para si mesmos e para os homens em geral: pensamos que os homens dotados de tal capacidade são bons administradores de casas e de Estados. (E por isso mesmo damos à temperança o nome de σωφροσύνη, subentendendo que ela preserva a nossa sabedoria σώζουσα τὴν φρόνησιν.

Ora, o que a temperança preserva é um juízo da espécie que descrevemos. Porquanto nem todo e qualquer juízo é destruído e pervertido pelos objetos agradáveis ou dolorosos: não o é, por exemplo, o juízo a respeito de ter ou não ter o triângulo seus ângulos iguais a dois ângulos retos, mas apenas os juízos em torno do que se há de fazer. Com efeito, as causas de onde se origina o que se faz consistem nos fins visados; mas o homem que foi pervertido

pelo prazer ou pela dor perde imediatamente de vista essas causas: não percebe mais que é a bem de tal coisa ou devido a tal coisa que deve escolher e fazer aquilo que escolhe, porque o vício anula a causa originadora da ação.)

20 A sabedoria prática deve, pois, ser uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito aos bens humanos. Mas, por outro lado, embora na arte possa haver uma excelência, na sabedoria prática ela não existe; e em arte é preferível quem erra voluntariamente, enquanto na sabedoria prática, assim como nas outras virtudes, é exatamente o contrário que acontece.

Torna-se evidente, pois, que a sabedoria prática é uma virtude e não uma arte. E, como são duas as partes da 25 alma que se guiam pelo raciocínio, ela deve ser a virtude de uma dessas duas, isto é, daquela parte que forma opiniões; porque a opinião versa sobre o variável, e da mesma forma a sabedoria prática. Sem embargo, ela é mais do que uma simples disposição racional: mostra-o o fato de que tais dispo- 30 sições podem ser esquecidas, mas a sabedoria prática, não.

6

O conhecimento científico é um juízo sobre coisas universais e necessárias, e tanto as conclusões da demonstração como o conhecimento científico decorrem de primeiros princípios (pois ciência subentende apreensão de uma base racional). Assim sendo, o primeiro princípio de que decorre o que é cientificamente conhecido não pode ser objeto de ciência, nem de arte, nem 35 de sabedoria prática; pois o que pode ser cientificamente conhecido é passível de demonstração, enquanto a arte e 1141 a a sabedoria prática versam sobre coisas variáveis. Nem são esses primeiros princípios objetos de sabedoria filosófica; pois é característico do filósofo buscar a *demonstração* de certas coisas. Se, por conseguinte, as disposições da mente pelas quais possuímos a verdade e jamais nos enganamos a respeito de coisas invariáveis ou mesmo variáveis — se tais disposições, digo, são o conhecimento científico, a sabedoria prática, a sabedoria filosófica e a 5 razão intuitiva, e não pode tratar-se de nenhuma das três (isto é, da sabedoria prática, do conhecimento científico ou da sabedoria filosófica), só resta uma alternativa: que seja a *razão intuitiva* que apreende os primeiros princípios.

7

A sabedoria, nas artes, é atribuída 10 aos seus mais perfeitos expoentes, por exemplo, a Fídias como escultor e a Policleto como retratista em pedra; e por sabedoria, aqui, não entendemos outra coisa senão a excelência na arte. Mas a certas pessoas consideramos sábias de modo geral e não em algum campo particular ou sob qualquer outro aspecto limitado, como diz Homero no *Margites:*

Nem lavrador, nem mesmo cavador 15
fizeram os deuses este homem,
Nem sábio em outra coisa qualquer.

É pois evidente que a sabedoria deve

ser de todas as formas de conhecimento a mais perfeita. Donde se segue que o homem sábio não apenas conhecerá o que decorre dos primeiros princípios, senão que também possuirá a verdade a respeito desses princípios. Logo, a sabedoria deve ser a razão intuitiva combinada com o conhecimento científico — uma ciência dos mais elevados objetos que recebeu, por assim dizer, a perfeição que lhe é própria.

20 Dos mais elevados objetos, dizemos nós, porque seria estranho se a arte política ou a sabedoria prática fosse o melhor dos conhecimentos, uma vez que o homem não é a melhor coisa do mundo. Ora, se o que é saudável ou bom difere para os homens e os peixes, mas o que é branco ou reto é sempre o mesmo, qualquer um diria que o que é sábio é o mesmo, mas o que é pratica- 25 mente sábio varia; pois é àquele que observa bem as diversas coisa que lhe dizem respeito que atribuímos sabedoria prática, e é a ele que confiaremos tais assuntos. Por isso dizemos que até alguns animais inferiores possuem sabedoria prática, isto é, aqueles que mostram possuir um certo poder de previsão no que toca à sua própria vida.

É evidente, por outro lado, que a sabedoria prática e a arte política não podem ser a mesma coisa; porque, se devemos chamar sabedoria filosófica à disposição mental que se ocupa com os 30 interesses pessoais de um homem, haverá muitas sabedorias filosóficas. Não existirá uma relativa ao bem de todos os animais (assim como não existe uma arte médica para todas as coisas existentes), mas uma sabedoria filosófica diferente sobre o bem de cada espécie.

E se argumentarem dizendo que o homem é o melhor dos animais, isso não faz diferença, porque há outras coisas muito mais divinas por sua natureza do que o homem: o exemplo 1141 b mais conspícuo são os corpos de que foram povoados os céus. De quanto se disse resulta claramente que a sabedoria filosófica é um conhecimento científico combinado com a razão intuitiva daquelas coisas que são as mais elevadas por natureza. Por isso dizemos que Anaxágoras, Tales e os homens semelhantes a eles possuem sabedoria filosófica, mas não prática, quando os 5 vemos ignorar o que lhes é vantajoso; e também dizemos que eles conhecem coisas notáveis, admiráveis, difíceis e divinas, mas improfícuas. Isso, porque não são os bens humanos que eles procuram.

A sabedoria prática, pelo contrário, versa sobre coisas humanas, e coisas que podem ser objeto de deliberação; pois dizemos que essa é acima de tudo a obra do homem dotado de sabedoria prática: deliberar bem. Mas ninguém 10 delibera a respeito de coisas invariáveis, nem sobre coisas que não tenham uma finalidade, e essa finalidade, um bem que se possa alcançar pela ação. De modo que delibera bem no sentido irrestrito da palavra aquele que, baseando-se no cálculo, é capaz de visar à melhor, para o homem, das coisas alcançáveis pela ação.

Tampouco a sabedoria prática se ocupa apenas com universais. Deve 15 também reconhecer os particulares, pois ela é prática, e a ação versa sobre os particulares. É por isso que alguns que não sabem, e especialmente os que possuem experiência, são mais práticos do que outros que sabem; porque, se um homem soubesse que as carnes leves são digestíveis e saudáveis, mas ignorasse que espécies de carnes são leves, esse homem não seria capaz de

produzir a saúde; poderia, pelo contrário, produzi-la o que sabe ser saudável a carne de galinha.

Ora, a sabedoria prática diz respeito à ação. Portanto, deveríamos possuir ambas as espécies de sabedoria, ou a segunda de preferência à primeira. Mas tanto da sabedoria prática como da filosófica deve haver uma espécie controladora.

8

A sabedoria política e a prática são a mesma disposição mental, mas sua essência não é a mesma. Da sabedoria que diz respeito à cidade, a sabedoria prática que desempenha um papel controlador é a sabedoria legislativa, enquanto a que se relaciona com os assuntos da cidade como particulares dentro do seu universal é conhecida pela denominação geral de "sabedoria política" e se ocupa com a ação e a deliberação, pois um decreto é algo a ser executado sob a forma de um ato individual. Eis aí por que só dos expoentes dessa arte se diz que "tomam parte na política"; porque só eles "produzem coisas", como as produzem os trabalhadores manuais.

A sabedoria prática também é identificada especialmente com aquela de suas formas que diz respeito ao próprio homem, ao indivíduo; e essa é conhecida pela denominação geral de "sabedoria prática". Das outras espécies, uma é chamada administração doméstica, outra, legislação, e a terceira, política, e desta última uma parte se chama deliberativa e a outra, judicial.

Ora, saber o que é bom para si é uma espécie de conhecimento, mas difere muito das outras espécies; e ao homem que conhece os seus interesses e com eles se ocupa atribui-se sabedoria prática, ao passo que os políticos são considerados metediços. Daí as palavras de Eurípides:

Mas para que dar-me ao trabalho de
[ser sábio,
Se como parte do numeroso exército
[obteria sem esforço
Um quinhão igual?. . .
Pois os que visam alto demais e
[fazem muitas coisas. . . [81]

Os que assim pensam buscam o seu próprio bem e acham que todos deveriam fazer o mesmo. Daí vem a opinião de que tais homens possuem sabedoria prática; e no entanto, o bem pessoal de cada um talvez não possa existir sem administração doméstica e sem alguma forma de governo. Além disso, a maneira de pôr em ordem os seus negócios não é clara e precisa ser estudada.

O que se disse acima é confirmado pelo fato de que, embora os moços possam tornar-se geômetras, matemáticos e sábios em matérias que tais, não se acredita que exista um jovem dotado de sabedoria prática. O motivo é que essa espécie de sabedoria diz respeito não só aos universais mas também aos particulares, que se tornam conhecidos pela experiência. Ora, um jovem carece de experiência, que só o tempo pode dar.

Caberia aqui também esta outra pergunta: por que um menino pode tornar-se matemático, porém não filósofo, nem físico? É porque os objetos da matemática existem por abstração, enquanto os primeiros princípios das

[81] Prólogo de *Filoctetes*, fragmentos 787 e 782.2 Nauck. (N. do T.)

outras matérias mencionadas provêm da experiência; e também porque os jovens não têm convicção sobre estes últimos, mas contentam-se em usar a linguagem apropriada, ao passo que a essência dos objetos da matemática lhes é bastante clara.

20 Além disso, o erro na deliberação pode versar tanto sobre o universal como sobre o particular, isto é: tanto é possível ignorar que toda água pesada é má como que esta água aqui presente é pesada.

Que a sabedoria prática não se identifica com o conhecimento científico, é evidente; porque ela se ocupa, como já se disse[82], com o fato particular imediato, visto que a coisa a fazer é dessa natureza.

25 Ela opõe-se, por outro lado, à razão intuitiva, que versa sobre as premissas limitadoras das quais não se pode dar a razão, enquanto a sabedoria prática se ocupa com o particular imediato, que é objeto não de conhecimento científico mas de percepção — e não da percepção de qualidades peculiares a um determinado sentido, mas de uma percepção semelhante àquela pela qual sabemos que a figura particular que temos diante dos olhos é um triângulo; porque tanto nessa direção como na da premissa maior existe um limite. Mas 30 isso é antes percepção do que sabedoria prática, embora seja uma percepção de outra espécie que não a das qualidades peculiares a cada sentido.

[82] 1141 b 14-22. (N. do T.)

9

Há uma diferença entre investigação e deliberação, pois esta última é a investigação de uma espécie particular de coisa. Devemos apreender igualmente a natureza da excelência na deliberação: se ela é uma forma de conhecimento científico, uma opinião, a habilidade de fazer conjeturas ou alguma outra espécie de coisa.

1142 b Não se trata de *conhecimento científico,* porque os homens não investigam as coisas que conhecem, ao passo que a boa deliberação é uma espécie de investigação, e quem delibera investiga e calcula.

Tampouco é *habilidade em fazer conjeturas,* pois, além de implicar ausência de raciocínio, esta é uma qualidade que opera com rapidez, ao passo que os homens deliberam longamente, e diz-se que a conclusão do que se deliberou deve ser posta logo em 5 prática, mas a deliberação deve ser lenta. Do mesmo modo, a *vivacidade intelectual* também difere da excelência na deliberação; é ela uma espécie de habilidade em conjeturar.

Não se pode, por outro lado, identificar a excelência na deliberação com uma *opinião* de qualquer espécie que seja. Mas, como o homem que delibera mal comete um erro, enquanto o que delibera bem o faz corretamente, claro está que a excelência no deliberar é uma espécie de correção — não, 10 porém, de conhecimento ou de opinião. Com efeito, conhecimento correto é coisa que não existe, assim como não existe conhecimento errado; e a opinião correta é a verdade. Ao mesmo tempo, tudo que é objeto de opinião já se acha determinado.

Mas, por outro lado, a excelência da deliberação envolve raciocínio. Resta, pois, a alternativa de que ela seja a *correção do raciocínio.* Com efeito,

esta ainda não é asserção, mas a opinião o é, tendo já ultrapassado a fase da investigação; e o homem que delibe- 15 ra, quer o faça bem, quer mal, busca alguma coisa e calcula.

Mas a excelência da deliberação é certamente a deliberação correta. Por isso devemos indagar primeiro o que seja a deliberação e qual o seu objeto. E, uma vez que existe mais de uma espécie de correção, evidentemente a excelência no deliberar não é uma espécie qualquer; porque (1) o homem incontinente e o homem mau, se forem hábeis, alcançarão como resultado do seu cálculo o que propuseram a si mesmos, de forma que terão deliberado corretamente, mas o que terão alcan- 20 çado é um grande mal para eles. Ora, ter deliberado bem é considerado uma boa coisa, pois é essa espécie de deliberação correta que constitui a excelência da deliberação — isto é, aquela que tende a alcançar um bem.

Entretanto (2), é até possível alcançar o bem e chegar ao que se deve fazer mediante um silogismo falso — não, todavia, pelo meio correto, sendo falsa a premissa menor; de forma que tampouco isso é a excelência no deliberar — essa disposição em virtude da qual atingimos o que devemos, se bem que não pelo meio correto.

Por outro lado (3), é possível alcan- 25 çá-lo por uma longa deliberação enquanto um outro homem chega a ele rapidamente. Por conseguinte, no primeiro caso não possuímos ainda a excelência no deliberar, que é a correção no que diz respeito ao conveniente — a correção tanto no que toca ao fim como ao meio e ao tempo.

(4) Além disso, é possível ter deliberado bem, quer no sentido absoluto, quer com referência a um fim particular. A excelência da deliberação no sentido absoluto é, pois, aquilo que logra êxito com referência ao que é o fim no sentido absoluto, e a excelência da deliberação num sentido particular 30 é o que logra um fim particular.

Se, pois, é característico dos homens dotados de sabedoria prática o ter deliberado bem, a excelência da deliberação será a correção no que diz respeito àquilo que conduz ao fim de que a sabedoria prática é a apreensão verdadeira.

10

A inteligência, da mesma forma, e a perspicácia, em virtude das quais se diz que os homens são inteligentes ou 1143 a perspicazes, nem se identificam de todo com a opinião ou o conhecimento científico (pois nesse caso todos seriam homens inteligentes), nem são elas uma das ciências particulares, como a medicina, que é a ciência da saúde, ou a geometria, que é a ciência das grande- 5 zas espaciais. Com efeito, a inteligência nem versa sobre as coisas eternas e imutáveis, nem sobre toda e qualquer coisa que vem a ser, mas apenas sobre aquelas que podem tornar-se assunto de dúvidas e deliberação. Portanto, os seus objetos são os mesmos que os da sabedoria prática; mas inteligência e sabedoria prática não são a mesma coisa. Esta última emite ordens, visto que o seu fim é o que se deve ou não se deve fazer; a inteli- 10 gência, pelo contrário, limita-se a julgar. (Inteligência é o mesmo que perspicácia, e homens inteligentes, o mesmo que homens perspicazes.)

Ora, ela não é nem a posse, nem a aquisição da sabedoria prática; mas,

assim como o aprender é chamado entendimento quando significa o exercício da faculdade de conhecer, também o termo "entendimento" é aplicável ao exercício da faculdade de opinar com o fim de aquilatar o que outra pessoa diz sobre assuntos que constituem o objeto da sabedoria prática — e de aquilatar corretamente, pois "bem" e "corretamente" são a mesma coisa.

E daí provém o uso do nome "inteligência", em virtude do qual se diz que os homens são "perspicazes", a saber: da aplicação do termo à apreensão da verdade científica, pois muitas vezes chamamos a isso entendimento.

11

O que se chama discernimento, e em virtude do qual se diz que os homens são "juízes humanos" e que "possuem discernimento", é a reta discriminação do eqüitativo. Mostra-o o fato de dizermos que o homem eqüitativo é acima de tudo um homem de discernimento humano, e de identificarmos a eqüidade com o discernimento humano a respeito de certos fatos. E esse discernimento é aquele que discrimina corretamente o que é eqüitativo, sendo o discernimento correto aquele que julga com verdade.

Ora, todas as disposições que temos considerado convergem, como era de esperar, para o mesmo ponto, pois, quando falamos de discernimento, de inteligência, de sabedoria prática e de razão intuitiva, atribuímos às mesmas pessoas a posse do discernimento, o terem alcançado a idade da razão, e o serem dotadas de inteligência e de sabedoria prática. Com efeito, todas essas faculdades giram em torno de coisas imediatas, isto é, de particulares; e ser um homem inteligente ou de bom ou humano discernimento consiste em ser capaz de julgar as coisas com que se ocupa a sabedoria prática, porquanto as eqüidades são comuns a todos os homens bons em relação aos outros homens.

Ora, todas as coisas que cumpre fazer incluem-se entre os particulares ou imediatos; pois não só deve o homem dotado de sabedoria prática ter conhecimento dos fatos particulares, mas também a inteligência e o discernimento versam sobre coisas a serem feitas, e estas são coisas imediatas. A razão intuitiva, por sua vez, ocupa-se com coisas imediatas em ambos os sentidos, pois tanto os primeiros termos como os últimos são objetos da razão intuitiva e não do raciocínio, e a razão intuitiva pressuposta pelas demonstrações apreende os termos primeiros e imutáveis, enquanto a razão intuitiva requerida pelo raciocínio prático apreende o fato último e variável, isto é, a premissa menor. E esses fatos variáveis servem como pontos de partida para a apreensão do fim, visto que chegamos aos universais pelos particulares; é mister, por conseguinte, que tenhamos percepção destes últimos, e tal percepção é a razão intuitiva.

Eis aí por que tais disposições são consideradas como dotes naturais, e enquanto de ninguém se diz que é filósofo por natureza, a muitos se atribui um discernimento, inteligência e uma razão intuitiva inatos. Mostra-o a correspondência que estabelecemos entre os nossos poderes e a nossa idade, dizendo que uma determinada idade traz consigo a razão intuitiva e o discernimento; isto implica que a

causa é natural. [Donde se segue que a razão intuitiva é tanto um começo como um fim, pois as demonstrações partem destes e sobre estes versam.] Por isso devemos acatar, não menos que as demonstrações, os aforismos e opiniões não demonstradas de pessoas experientes e mais velhas, assim como das pessoas dotadas de sabedoria prática. Com efeito, essas pessoas enxergam bem por que a experiência lhes deu um terceiro olho.

Acabamos de mostrar, portanto, que *15* coisas são a sabedoria prática e a sabedoria filosófica, em que consistem uma e outra, e acrescentamos que cada uma é a virtude de uma parte diferente da alma.

12

Mas alguém poderia perguntar de que servem essas faculdades da mente, já que (1) a sabedoria filosófica não considera nenhuma das coisas que tornam um homem feliz (pois não diz respeito *20* às coisas que se geram); e quanto à sabedoria prática, embora trate dessas coisas, para que necessitamos dela? A sabedoria prática é a disposição da mente que se ocupa com as coisas justas, nobres e boas para o homem, mas essas são as coisas cuja prática é característica de um homem *bom*, e não nos tornamos mais capazes *25* de agir pelo fato de *conhecê-las* se as virtudes são disposições de *caráter*, do mesmo modo que não somos mais capazes de agir pelo fato de conhecer as coisas sãs e saudáveis não no sentido de produzirem a saúde, mas no de serem conseqüência dela. Efetivamente, a simples posse da arte médica ou da ginástica não nos torna mais capazes de agir.

Mas (2) se dissermos que um homem deve possuir sabedoria prática, não para conhecer as verdades morais, mas para tornar-se bom, a sabedoria prática nenhuma utilidade terá para os *30* que já são bons; e, por outro lado, de nada serve ela para os que não possuem virtude. Com efeito, nenhuma diferença faz que eles próprios tenham sabedoria prática ou que obedeçam a outros que a têm, e seria suficiente fazer o que costumamos fazer com respeito à saúde: embora desejemos gozar saúde, não nos dispomos por isso a aprender a arte da medicina.

(3) Por outro lado, pareceria estranho que a sabedoria prática, sendo inferior à filosófica, tivesse autoridade sobre ela, como parece implicar o fato de que a arte que produz uma coisa qualquer exerce o mando e o governo relativamente a essa coisa.

São estas, pois, as questões que *35* cumpre discutir, pois até agora nos limitamos a expor as dificuldades.

(1) Antes de tudo, diremos que *1144 a* essas disposições de caráter devem ser dignas de escolha porque são as virtudes das duas partes da alma respectivamente, e o seriam ainda que nenhuma delas produzisse o que quer que fosse.

(2) Em segundo lugar, elas de fato produzem alguma coisa — não, porém, como a arte médica produz saúde, mas como a saúde produz saúde. É assim que a sabedoria filosófica produz felicidade; porque, sendo *5* ela uma parte da virtude inteira, torna um homem feliz pelo fato de estar na sua posse e de atualizar-se.

(3) Por outro lado, a obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática e com

a virtude moral; esta faz com que seja reto o nosso propósito; aquela, com 10 que escolhamos os devidos meios. (Da quarta parte da alma, a nutritiva, não existe nenhuma virtude dessa espécie, pois não depende dela fazer ou deixar de fazer o que quer que seja.)

(4) Quanto a não sermos mais capazes de operar coisas nobres e justas devido à sabedoria prática, devemos voltar um pouco atrás e partir do seguinte princípio:

Assim como dizemos que algumas pessoas que praticam atos justos não são necessariamente justas por isso — referimo-nos às que praticam os atos prescritos pela lei, quer involuntaria- 15 mente, quer devido à ignorância ou por alguma outra razão, mas não no interesse dos próprios atos, embora seja certo que tais pessoas fazem o que devem e todas as coisas que o homem bem deve fazer —, parece que, do mesmo modo, para alguém ser bom é preciso encontrar-se em determinada disposição quando pratica cada um 20 desses atos: numa palavra, é preciso praticá-los em resultado de uma escolha e no interesse dos próprios atos.

Ora, a virtude torna reta a escolha, mas que coisas sejam aptas por natureza a pôr em prática a nossa escolha não as aprendemos da virtude e sim de outra faculdade. Devemos deter-nos um pouco nestes assuntos e falar deles mais claramente.

Existe uma faculdade que se chama habilidade, e tal é a sua natureza que 25 tem o poder de fazer as coisas que conduzem ao fim proposto e a alcançá-lo. Ora, se o fim é nobre, a habilidade é digna de louvor, mas se o fim for mau, a habilidade será simples astúcia; por isso chamamos de hábeis ou astutos os próprios homens dotados de sabedoria prática. Esta não é a faculdade, porém não existe sem ela, e esse olho da alma não atinge o seu perfeito desenvolvimento sem o auxílio da virtude, como 30 já dissemos[83] e como, aliás, é evidente. E a razão disto é que os silogismos em torno do que se deve fazer começam assim: "visto que o fim, isto é, o que é melhor, é de tal e tal natureza. . ." Admitamos, no interesse do argumento, que ela seja qual for, mas só o homem bom a conhece verdadeiramente, porquanto a maldade nos per- 35 verte e nos leva a enganar-nos a respeito dos princípios da ação. Donde está claro que não é possível possuir sabedoria prática quem não seja bom.

[83] Linhas 6-26. (N. do T.)

13

1144 b Devemos, por isso, voltar mais uma vez a considerar a virtude, pois nela se observa uma relação do mesmo gênero: assim como a sabedoria prática está para a habilidade (não sendo a mesma coisa, mas semelhante), a virtude natural está para a virtude na acepção estrita do termo. Com efeito, todos os homens pensam que, em certo sentido, cada tipo de caráter pertence por 5 natureza aos que o manifestam, e que desde o momento de nascer somos justos, ou capazes de nos dominar, ou bravos, ou possuímos qualquer outra qualidade moral. Não obstante, andamos em busca de outro bem que propriamente seja tal — queremos que essas qualidades existam em nós de outro modo. Pois que tanto as crianças como os brutos têm as disposições naturais para essas qualidades, mas, quando desacompanhadas da razão,

10 elas são evidentemente nocivas. Só nós parecemos perceber que elas podem conduzir-nos para o mau caminho, como um corpo robusto mas privado de visão pode cair desastrosamente devido à sua cegueira; mas, depois de haver adquirido a razão, haverá uma diferença no seu modo de agir e sua disposição: embora continuando semelhante ao que era, passará a ser virtude no sentido estrito da palavra.

Por conseguinte, assim como naquela parte de nós que forma opiniões 15 existem dois tipos, a habilidade e a sabedoria prática, também na parte moral existem dois tipos, a virtude natural e a virtude no sentido estrito. E destas, a segunda envolve sabedoria prática. Daí o afirmarem alguns que todas as virtudes são formas de sabedoria prática. E Sócrates tinha razão a certo respeito, mas a outro respeito andava errado: errado em pensar que todas as virtudes fossem formas de 20 sabedoria prática, mas certo em dizer que elas implicam tal modalidade de sabedoria. Temos uma confirmação disto no fato de que ainda hoje todos os homens, quando definem a virtude, após indicar a disposição de caráter e os seus objetos, acrescentam: "aquilo (isto é, aquela disposição) que está de acordo com a reta razão". Ora, a reta razão é o que está de acordo com a sabedoria prática.

De certo modo, pois, todos os homens parecem adivinhar que essa espécie de disposição, a saber, a que está de acordo com a sabedoria prática, é vir- 25 tude. Nós, porém, devemos ir um pouco mais longe, pois não é apenas a disposição que concorda com a reta razão, mas a que implica a *presença* da reta razão, que é virtude: e a sabedoria prática é a reta razão no tocante a tais assuntos.

Sócrates, por conseguinte, pensava que as virtudes fossem regras ou princípios racionais (pois a todas elas considerava como formas de conhecimento científico), enquanto nós pensamos que elas *envolvem* um princípio racional.

Do que se disse fica bem claro que 30 não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem sabedoria prática, nem possuir tal sabedoria sem virtude moral. E desta forma podemos também refutar o argumento dialético de que as virtudes existem separadas umas das outras, e o mesmo homem não é perfeitamente dotado pela natureza para todas as virtudes, de modo que poderá adquirir uma delas sem ter ainda adquirido uma outra. Isso é pos- 35 sível no tocante às virtudes naturais, porém não àquelas que nos levam a qualificar um homem incondicionalmente de bom; pois, com a presença 1145 a de uma só qualidade, a sabedoria prática, lhe serão dadas todas as virtudes. E, evidentemente, ainda que ela não tivesse valor prático, nos seria necessária por ser a virtude daquela parte da alma de que falamos; e não é menos evidente que a escolha não será certa sem sabedoria prática, como não o seria sem virtude. Com efeito, uma determina o fim e a outra nos leva a fazer as coisas que conduzem ao fim. 5

Mas nem por isso domina ela a sabedoria filosófica, isto é, a parte superior de nossa alma, assim como a arte médica não domina a saúde, pois não se serve dela, mas fornece os meios de produzi-la; e faz prescrições 10 no seu interesse, porém não a ela. Além disso, sustentar a sua supremacia equivaleria a dizer que os deuses são governados pela arte política porque esta faz prescrições a respeito de todos os assuntos do Estado.

LIVRO VII

1

15 Recomeçaremos agora a nossa investigação tomando outro ponto de partida e salientando que as disposições morais a ser evitadas são de três espécies: o vício, a incontinência e a bruteza. Os contrários de duas delas são evidentes: a um chamamos virtude 20 e ao outro continência. À bruteza, o mais apropriado seria opor uma virtude sobre-humana, uma espécie heróica e divina de virtude como a que Príamo atribui a Heitor em Homero, dizendo:

Pois ele não parecia o filho de um
[homem mortal,
Mas alguém que viesse da semente
[dos deuses[84].

Portanto, se, como se costuma dizer, os homens se tornaram deuses pelo excesso de virtude, dessa espécie deve ser evidentemente a disposição contrá- 25 ria à bruteza. Com efeito, assim como um bruto não tem vício nem virtude, tampouco os tem um deus; seu estado é superior à virtude, e o de um bruto *difere em* espécie do vício.

Ora, como é raro encontrar um homem divino — para usarmos o epíteto dos espartanos, que chamam um homem de "divino" quando lhe têm grande admiração —, também o tipo brutal é raramente encontrado entre os 30 homens. Existe principalmente entre os bárbaros, mas algumas qualidades brutais são também produzidas pela doença ou pela deformidade; e também damos esse mau nome àqueles cujo vício vai além da medida comum.

Desta espécie de disposição trataremos rapidamente mais tarde[85]. Quanto ao vício, já o discutimos antes[86]. 35 Agora devemos falar da incontinência e da moleza (ou efeminação), e de seus contrários, a continência e a fortaleza; pois cumpre tratar de ambas como não 1145 b idênticas à virtude ou à maldade, nem como um gênero diferente. A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os fatos observados e, após discutir as dificuldades, trataremos de provar, se possível, a verdade de todas as opiniões comuns a respeito desses afetos da mente — ou, se não de todas, pelo menos do 5 maior número e das mais autorizadas; porque, se refutarmos as objeções e deixarmos intatas as opiniões comuns, teremos provado suficientemente a tese.

Ora (1), tanto a continência como a fortaleza são incluídas entre as coisas boas e dignas de louvor, e tanto a incontinência como a moleza entre as coisas más e censuráveis; e o mesmo homem é julgado continente e disposto 10 a sustentar o resultado de seus cálculos, ou incontinente e pronto a abandoná-los. E (2) o homem incontinente, sabendo que o que faz é mau, o faz levado pela paixão, enquanto o homem

[84] *Ilíada*, XXIV, 258 ss. (N. do T.).

[85] Capítulo 5. (N. do T.)

[86] Livros II-IV. (N. do T.)

continente, conhecendo como maus os seus apetites, recusa-se a segui-los em virtude do princípio racional.

(3) Ao temperante todos chamam continente e disposto à fortaleza, mas no que se refere ao continente alguns sustentam que ele é sempre temperante, enquanto outros o negam; e alguns chamam incontinente ao intemperante e intemperante ao incontinente sem qualquer discriminação, enquanto outros distinguem entre eles. (4) Às vezes se diz que o homem dotado de sabedoria prática não pode ser incontinente e, outras vezes, que alguns homens desse tipo, e hábeis ademais, são incontinentes. E por fim (5), diz-se que os homens são incontinentes mesmo com respeito à cólera, à honra e ao lucro.

Estas são, pois, as coisas que se costuma dizer.

2

Podemos perguntar agora (1) como é possível que um homem que julga com retidão se mostre incontinente na sua conduta. Alguns afirmam que tal conduta é incompatível com o conhecimento; pois seria estranho — assim pensava Sócrates[87], — que, existindo o conhecimento num homem, alguma coisa pudesse avassalá-lo e arrastá-lo após si como a um escravo. Com efeito, Sócrates era inteiramente contrário à opinião em apreço, e segundo ele não existia isso que se chama incontinência. Ninguém, depois de julgar — afirmava —, age contrariando o que julgou melhor; os homens só assim procedem por efeito da ignorância.

Ora, esta opinião contradiz nitidamente os fatos observados, e é preciso indagar o que acontece a um tal homem: se ele age em razão da ignorância, de que espécie de ignorância se trata? Porque é evidente que o homem que age com incontinência *não pensa*, antes de chegar a esse estado, que deva agir assim.

Mas alguns concedem certos pontos defendidos por Sócrates, e outros não. Admitem que nada seja mais forte do que o conhecimento, porém não que alguém aja contrariando o que lhe pareceu ser o melhor alvitre; e dizem, por isso, que o incontinente não possui conhecimento quando é dominado pelos seus prazeres, mas só opinião. Se, todavia, se trata de opinião e não de conhecimento, se não é uma convicção forte, mas fraca, que resiste, como nos hesitantes, nós simpatizamos com a sua incapacidade de manter-se firme em tais convicções contra apetites poderosos; não simpatizamos, porém, com a maldade nem com qualquer outra disposição que mereça censura.

Será, então, a resistência da *sabedoria prática* que cede? Esta é a mais forte de todas as disposições. Mas a suposição é absurda: o mesmo homem seria ao mesmo tempo dotado de sabedoria prática e incontinente, mas *ninguém* diria que seja próprio de tal homem praticar voluntariamente os atos mais vis. Além disso, já se mostrou anteriormente que os que possuem esta espécie de sabedoria são homens de *ação* (pois se ocupam com fatos particulares) e possuem as demais virtudes.

(2) Por outro lado, se a continência implica ter fortes e maus apetites, o homem temperante não será continente, nem este será temperante; pois

[87] Cf. Platão, *Protágoras*, 352. (N. do T.)

um homem temperante não tem apetites excessivos nem maus. O homem continente, porém, não pode deixar de tê-los; porque, se os apetites são bons, a disposição de caráter que nos inibe de segui-los é má, de forma que nem 15 toda continência será boa; e, se eles são fracos sem serem maus, não há nada de admirável em refreá-los; e, se são fracos e maus, tampouco é grande proeza resistir-lhes.

(3) Além disso, se a continência torna um homem propenso a sustentar tenazmente qualquer opinião, a continência é má — isto é, se o leva a sustentar mesmo as opiniões falsas; e se a incontinência faz com que um homem abandone facilmente qualquer opinião, haverá uma boa espécie de incontinência, de que temos exemplo em Neoptólemo tal como nos é apresen- 20 tado no *Filoctetes* de Sófocles. Com efeito, ele é digno de louvor por não haver cumprido o que Ulisses o persuadira a fazer, e isso porque lhe repugnava mentir.

(4) Por outro lado, o argumento sofístico apresenta uma dificuldade. O silogismo inspirado no desejo de expor os resultados paradoxais decorrentes da opinião de um adversário, a fim de conquistar a admiração dos ouvintes para o refutador quando este logra o seu desiderato, nos coloca em grande 25 embaraço (pois o raciocínio fica amarrado quando não quer imobilizar-se, porque a conclusão não o satisfaz; e não pode avançar porque é incapaz de refutar o argumento). Há um silogismo do qual se conclui que a loucura conjugada com a incontinência é virtude, pois um homem faz o contrário do que julga devido à incontinência, mas por outro lado, o que é bom lhe parece mau e algo a ser evitado; e, por conse- 30 guinte, fará o bem e não o mal.

(5) E ainda: aquele que, por convicção, faz, busca e escolhe o que é agradável seria considerado melhor do que quem o faz não em resultado do cálculo, mas da incontinência; porque o primeiro é mais fácil de curar, dada a possiblidade de persuadi-lo a mudar de idéia. Mas ao incontinente pode-se aplicar o provérbio: "Quando a água 35 sufoca, com que a faremos descer?" Se ele tivesse sido persuadido da retidão do que faz, desistiria quando o persuadissem a mudar de idéia; mas acontece 1146 b que tal homem age, embora esteja persuadido de algo muito diferente.

(6) E finalmente: se a continência e a incontinência dizem respeito a qualquer espécie de objeto, que vem a ser o incontinente no sentido absoluto? Ninguém possui todas as formas de incontinência, mas de algumas pessoas dizemos que são incontinentes em 5 absoluto.

3

De uma das espécies enumeradas são as dificuldades que surgem. Alguns destes pontos podem ser refutados, enquanto outros ficarão senhores do campo; porque a dificuldade encontra sua solução quando se descobre a verdade.

(1) Devemos, pois, considerar primeiro se as pessoas incontinentes agem cientemente ou não — e cientemente em que sentido; e (2) com que espécie de objetos se pode dizer que têm relação o homem incontinente e o continente (se com todo e qualquer prazer 10 ou dor, ou se só com determinadas espécies), e se o homem continente e o

homem dotado de fortaleza são o mesmo ou diferentes; e de modo análogo no tocante aos outros assuntos abrangidos pela nossa investigação.

Constituem o nosso ponto de partida (*a*) a questão de se o homem continente e o incontinente são diferenciados pelos seus objetos ou pela sua atitude, isto é, se o incontinente é tal apenas porque se relaciona com tais e tais objetos, ou, então, pela sua atitude, ou ainda por ambas as coisas; (*b*) a segunda questão é se a continência e a incontinência se relacionam com todo e qualquer objeto, ou não.

O homem que é incontinente no sentido absoluto nem se relaciona com todo e qualquer objeto, mas sim precisamente com aqueles que são os objetos do intemperante, nem se caracteriza por essa simples relação (pois, a ser assim, a sua disposição se identificaria com a intemperança), mas por se relacionar com eles de certo modo. Com efeito, um é levado pela sua própria escolha, pensando que deve buscar sempre o prazer imediato, enquanto o outro busca tais prazeres embora não pense assim.

(1) Sugere-se que é contra a reta opinião e não contra o conhecimento que agimos de modo incontinente, mas isso não vem ao caso; porque certas pessoas não hesitam quando nutrem uma opinião, mas pensam ter conhecimento exato. Se, pois, o que se pretende sustentar é que, devido a uma convicção fraca, os que têm opinião são mais sujeitos a agir contrariando o seu próprio julgamento do que aqueles que sabem, responderemos que a este respeito não há diferença entre conhecimento e opinião, pois alguns homens não estão menos convencidos do que pensam que do que sabem, como bem o mostra o caso de Heráclito. Mas (*a*), visto que usamos a palavra "saber" em dois sentidos (pois tanto do homem que possui o conhecimento mas não o usa como daquele que o possui e usa dizemos que sabem), fará grande diferença se o homem que pratica o que não deve possui o conhecimento mas não o exerce, ou se o exerce; porquê a segunda hipótese parece estranha, mas não a primeira.

(*b*) Além disso, como há duas espécies de premissas, nada impede que um homem aja contrariando o seu próprio conhecimento embora possua ambas as premissas, desde que use apenas a universal, porém não a particular; porque os atos a ser realizados são particulares. E há também duas espécies de termo universal; um é predicável do agente e o outro do objeto: por exemplo, "a comida seca faz bem a todos os homens" e "eu sou um homem", ou "tal comida é seca"; mas o homem incontinente não possui ou não usa o conhecimento de que "esta comida é tal e tal". Haverá, pois, em primeiro lugar uma enorme diferença entre esses modos de saber, de forma que não pareceria nada estranho saber de um dos modos ao mesmo tempo que se age com incontinência, enquanto fazê-lo, sabendo do outro modo, seria extraordinário.

Além disso (*c*), acontece aos homens possuírem conhecimento em outro sentido que não os acima mencionados; pois naqueles que possuem conhecimento sem usá-lo percebemos uma diferença de estado que comporta a possibilidade de possuir conhecimento em certo sentido e ao mesmo tempo não o possuir, como sucede com os que dormem, com os loucos e os embriagados. Ora, é justamente essa a condição dos que agem sob a influência das paixões; pois é evidente que as explosões de cólera, de apetite sexual e outras paixões que tais alteram materialmente a condição do corpo, e em alguns homens chegam a

produzir acessos de loucura. Claro está, pois, que dos incontinentes se pode dizer que se encontram num estado semelhante ao dos homens adormecidos, loucos ou embriagados. O fato de usarem uma linguagem própria do conhecimento não prova nada, pois os homens que se acham sob a influência dessas paixões podem até articular provas científicas e declamar versos de Empédocles, e os que apenas começaram a aprender uma ciência podem alinhavar as suas proposições sem, todavia, conhecê-la. Para ser realmente conhecida, é preciso que se torne uma parte deles, e isso requer tempo. Logo, é de supor que o uso da linguagem por parte de homens em estado de incontinência não signifique mais que as declamações de atores em cena.

(*d*) Também podemos encarar o caso da maneira que segue, com referência às peculiaridades da natureza humana. Uma das opiniões é universal, a outra diz respeito a fatos particulares, e aqui nos deparamos com algo que pertence à esfera da percepção. Quando das duas opiniões resulta uma só, numa espécie de caso a alma afirmará a conclusão, enquanto no caso de opiniões relativas à produção ela agirá imediatamente (por exemplo, se "tudo o que é doce deve ser provado" e "isto é doce", no sentido de ser uma das coisas doces particulares, o homem que pode agir e não é impedido procederá imediatamente de acordo com a conclusão). Quando, pois, está presente em nós a opinião universal que nos proíbe provar, mas também existe a opinião de que "tudo que é doce é agradável" e de que "isto é doce" (e é esta a opinião ativa), e quando sucede estar presente em nós o apetite, uma das opiniões nos manda evitar o objeto, mas o apetite nos conduz para ele (pois tem o poder de mover cada uma das partes de nosso corpo); e sucede, assim, que um homem age de maneira incontinente sob a influência (em certo sentido) de uma razão e de uma opinião que não é contrária em si mesma, porém apenas acidentalmente, à reta razão (pois que o apetite lhe é contrário, mas não o é a opinião). Donde se segue que é esse também o motivo de não serem incontinentes os animais inferiores: com efeito, eles não possuem juízo universal, mas apenas imaginação e memória de particulares.

A explicação de como se dissolve a ignorância e o homem incontinente recupera o conhecimento é a mesma que no caso dos embriagados e adormecidos e não tem nada de peculiar a esta condição. Devemos pedi-la aos estudiosos de ciência natural. Ora, sendo a segunda premissa, ao mesmo tempo, uma opinião a respeito de um objeto perceptível e aquilo que determina as nossas ações, ou um homem não a possui quando se encontra no estado de paixão, ou a possui no sentido em que ter conhecimento não significa conhecer, mas apenas falar, como um bêbedo que declama versos de Empédocles. E, como o último termo não é universal, nem tampouco um objeto de conhecimento científico a mesmo título que o termo universal, parece mesmo resultar daí a posição que Sócrates procurou estabelecer; pois não é em presença daquilo que consideramos conhecimento propriamente dito que surge a afecção da incontinência (nem é verdade que ele seja "arrastado" pela paixão), mas o que se acha presente é apenas o conhecimento perceptual.

Que isto baste como resposta à questão ao ato acompanhado ou não de conhecimento e de como é possível agir de maneira incontinente com conhecimento de causa.

4

(2) Examinaremos agora se existe alguém que seja incontinente no sentido absoluto ou se todos os homens incontinentes o são num sentido particular; e, se tal homem existe, com que espécie de objeto ele se relaciona.

Que tanto as pessoas continentes e dotadas de fortaleza como as incontinentes e efeminadas se relacionam com prazeres e dores, é evidente. Ora, das coisas que causam prazer algumas são necessárias, enquanto outras merecem ser escolhidas por si mesmas e contudo admitem excesso, havendo mister das causas corporais de prazer (pelas quais entendo não só as que se referem à alimentação como também à conjunção sexual, isto é, os estados corporais com os quais dissemos[88] que se relacionam a temperança e a intemperança), enquanto as outras não são necessárias, mas merecem ser escolhidas por si mesmas (como a vitória, a honra, a riqueza e outras coisas boas e agradáveis desta espécie).

Assim sendo (*a*), aos que vão ao excesso com referência às segundas, contrariando a reta razão que levam em si, não chamamos simplesmente de incontinentes, mas de incontinentes com a especificação "no tocante ao dinheiro, à honra, ao lucro ou à cólera" — não simplesmente incontinentes, porque diferem das pessoas incontinentes e são assim chamados devido a uma semelhança. (Confronte-se a história de *Anthropos* — Homem —, que venceu uma competição nos Jogos Olímpicos; no seu caso, a definição geral de homem pouco diferia da definição que lhe era própria, mas no entanto *diferia.)* Prova-o o fato de tanto a incontinência no sentido absoluto como a relativa a algum prazer físico particular ser censurada não apenas como uma falta mas também como uma espécie de vício, ao passo que nenhuma das pessoas incontinentes a estes outros respeitos é censurada a tal título.

Mas (*b*) das pessoas que são incontinentes com respeito aos gozos físicos com que dizemos relacionar-se o homem temperante e o intemperante, aquele que busca o excesso de coisas agradáveis — e evita o das coisas dolorosas: fome, sede, calor, frio e todos os objetos do tato e do paladar — não por escolha, mas contrariando a sua escolha e o seu julgamento, é chamado incontinente, não com a especificação "com respeito a isto ou àquilo", como, por exemplo, à cólera, mas num sentido absoluto. Confirma-o o fato de serem os homens chamados "moles" ou "efeminados" com respeito a esses prazeres, porém não a qualquer dos outros.

E por essa razão juntamos num só grupo o incontinente e o intemperante, o continente e o temperante — excluindo, porém, qualquer destes outros tipos —, porque se relacionam de algum modo com os mesmos prazeres e dores. Mas, embora digam respeito aos mesmos objetos, sua relação para com eles não é semelhante, pois alguns fazem uma escolha deliberada e outros não.

Por esta razão, merece mais o qualificativo de intemperante o homem que, sem apetite ou com escasso apetite, busca os excessos de prazer e evita dores moderadas, do que o homem que

[88] Livro III, cap. 10. (N. do T.)

faz o mesmo levado por apetites poderosos: pois que faria o primeiro se os seus apetites fossem dessa sorte e se a falta dos objetos "necessários" o fizesse sofrer violentamente?

Ora, dos apetites e prazeres, alguns pertencem à classe das coisas genericamente nobres e boas — pois algumas coisas agradáveis são por natureza dignas de escolha, enquanto outras lhes são contrárias e outras ainda ocupam uma posição intermédia, para adotar a distinção que estabelecemos anteriormente. Exemplos da primeira classe são a riqueza, o lucro, a vitória, a honra. E com referência a todos os objetos desta espécie ou da intermediária não são censurados os homens por desejá-los e amá-los, mas por fazerem-no de certo modo — isto é, indo ao excesso.

(Em face disto, não são maus todos os que, contrariando a reta razão, se deixam avassalar por um dos objetos naturalmente nobres e bons e o buscam em detrimento de tudo mais, como, por exemplo, os que se ocupam mais do que devem com a honra, ou com os filhos e os pais. Com efeito, essas coisas são bens e os que delas se ocupam são louvados. Mesmo aí, contudo, pode haver um excesso: se, como Níobe, por exemplo, alguém lutasse contra os próprios deuses, ou se fosse tão devotado ao pai quanto Sátiro, cognominado "o filial", que foi considerado um grande tolo por esse motivo.)

Com respeito a esses objetos não há, pois, maldade pela razão indicada, isto é: cada um deles é por natureza algo digno de escolha em si mesmo. Sem embargo, o excesso em relação a eles é mau e deve ser evitado. Analogamente, não há incontinência no que toca a esses objetos, pois a incontinência não só deve ser evitada como merece censura; mas, em razão de uma semelhança quanto ao sentimento, aplica-se-lhes o nome de incontinência precisando em cada caso o respectivo objeto, assim como chamamos de mau médico ou mau ator a um homem que não qualificaríamos de mau em si.

Visto, pois, que neste caso não aplicamos o termo em sentido absoluto porque cada uma dessas condições não é maldade, mas apenas se assemelha à maldade, é claro que também no outro caso só se deve considerar como continência e incontinência o que se relaciona com os mesmos objetos que a temperança e a intemperança. Aplicamos, porém, o termo à cólera em virtude de uma semelhança, precisando desta forma: "incontinente no que se refere à cólera", como também dizemos: "incontinente no que se refere à honra ou ao lucro".

5

(1) Certas coisas são agradáveis por natureza, e destas (*a*) algumas o são em sentido absoluto e (*b*) outras em relação a determinadas classes de animais ou de homens; e (2) daquelas que não são agradáveis por natureza, (*a*) algumas se tornam tais por efeito de distúrbios no organismo, outras (*b*) devido a hábitos adquiridos e outras ainda (*c*) em razão de uma natureza congenitamente má.

Assim sendo, é possível descobrir em cada uma das espécies do segundo grupo disposições de caráter semelhantes às que reconhecemos em relação ao primeiro. Refiro-me (*A*) aos

estados brutais, como no caso da fêmea que, segundo se diz, rasga o ventre das mulheres grávidas e devora os fetos, e das coisas com que passam por deleitar-se algumas tribos que habitam as margens do mar Negro e que caíram no estado de selvageria — carne crua, carne humana, ou levarem seus filhos uns aos outros para que se banqueteiem com eles — e ainda a história que se conta de Fálaris.

Estas disposições são brutais. Há, porém, outras (*B*) que resultam da 25 doença (em certos casos também da loucura, como o homem que sacrificou e devorou sua própria mãe, ou o escravo que comeu o fígado de um companheiro), e outras ainda (*C*) são estados mórbidos, como o hábito de arrancar os pelos, de roer as unhas, e mesmo de comer carvão ou terra; a estes deve acrescentar-se a pederastia, e todos eles surgem em alguns por natureza e 30 em outros, como nos que desde a infância foram vítimas da libidinagem alheia, por hábito.

Ora, àqueles em quem a natureza é a causa de tal disposição ninguém chamaria incontinentes, como ninguém aplicaria o epíteto às mulheres por causa do papel passivo que desempenham na cópula. E tampouco seria ele aplicado aos que se encontram numa disposição mórbida por efeito do hábito. Possuir esses vários tipos de hábito está para além das fronteiras do vício, 1149 a como também o está a brutalidade. Para o homem que os possui, dominá-los ou ser dominado por eles não é simples continência ou incontinência, mas algo que é tal por analogia, assim como o homem que tem tal disposição com respeito aos acessos de cólera deve ser chamado incontinente em relação a esse sentimento, e não incontinente no sentido absoluto.

Com efeito, todo estado excessivo, 5 seja de loucura, de covardia, de intemperança ou de irascibilidade, ou é brutal ou mórbido. O homem que por natureza receia todas as coisas, inclusive o guincho de um camundongo, padece uma covardia de bruto, enquanto aquele que temia uma fuinha estava simplesmente enfermo. E dos tolos, os que por natureza são estouvados e vivem apenas pelos sentidos são como brutos, a exemplo de certas raças de 10 bárbaros distantes, enquanto os que são tais por efeito de uma doença (da epilepsia, por exemplo) ou da loucura são mórbidos.

Destas características, é possível possuir algumas apenas em certas ocasiões e não ser dominado por elas. Por exemplo, Fálaris pode ter refreado o desejo de comer carne de criança ou um apetite sexual contra a natureza; 15 mas também é possível ser dominado e não apenas ter tais sentimentos. Logo, assim como a maldade que se mantém no nível humano é chamada simplesmente maldade, enquanto a outra não é simples maldade, porém maldade com a qualificação de "brutal" ou "mórbida", também é evidente que há uma incontinência brutal e outra mórbida, mas só a que corresponde à 20 intemperança humana é simples incontinência.

Torna-se claro, pois, que a incontinência e a continência se relacionam com os mesmos objetos que a intemperança e a temperança, e o que se relaciona com outros objetos é um tipo distinto da incontinência, que recebe este nome por metáfora e não é chamado simples incontinência.

6

Veremos agora que a incontinência relativa à cólera é menos vergonhosa do que aquela que diz respeito aos apetites.

25 (1) A cólera parece ouvir o raciocínio até certo ponto, mas ouvi-lo mal, como os servos apressados que partem correndo antes de havermos acabado de dizer o que queremos e cumprem a ordem às avessas, ou os cães que ladram apenas ouvem bater à porta, sem procurar ver primeiro se se trata de uma pessoa amiga; e da mesma forma 30 a cólera, devido à sua natureza ardente e impetuosa, embora ouvindo, não escuta as ordens e precipita-se para a vingança. Porque o raciocínio ou a imaginação nos informa de que fomos desprezados ou desconsiderados, e a cólera, como que chegando à conclusão de que é preciso reagir contra qualquer coisa dessa espécie, ferve imediatamente; enquanto o apetite, mal o raciocínio ou a percepção lhe dizem 35 que determinado objeto é agradável, 1149 b corre a desfrutá-lo. Por conseguinte, a cólera obedece em certo sentido ao raciocínio, mas o apetite não. Por isso é ele mais censurável, pois o homem incontinente com respeito à cólera é vencido em certo sentido pelo raciocínio, ao passo que o outro o é pelo apetite e não pelo raciocínio.

(2) Além disso, perdoamos mais facilmente às pessoas que seguem dese- 5 jos naturais, ou seja, os apetites comuns a todos os homens, na medida em que são comuns. Ora, a cólera e a irritabilidade são mais naturais do que o apetite pelos excessos, isto é, por objetos desnecessários. Sirva de exemplo o homem que se defendeu da acusação de haver batido no próprio pai dizendo "sim, mas ele batia no seu, e seu pai, por sua vez, batia no seu; e este menino (apontando para o seu 10 filho) baterá em mim quando for homem; isso é de família"; ou o homem que estava sendo levado de rastos pelo filho e lhe pediu que parasse à porta, pois ele próprio só havia arrastado seu pai até ali.

(3) Por outro lado, os mais afeitos a conspirar contra outros são mais criminosos. Ora, um homem colérico não se inclina a conspirar, nem o faz a pró- 15 pria cólera, que é aberta e franca; mas a natureza do apetite é elucidada pelo que os poetas chamam Afrodite, "insidiosa filha de Chipre", e pelos versos de Homero sobre o seu "cinto bordado":

E ali estão os sussurros de amor,
Tão sutis que roubam a razão aos
[sábios, por prudentes que sejam[89].

Logo, se esta forma de incontinência é mais criminosa e vergonhosa que a da cólera, ela é ao mesmo tempo incontinência no sentido absoluto e também vício.

(4) Ainda mais: ninguém comete 20 desregramentos com um sentimento de dor, mas a cólera é sempre acompanhada de dor, enquanto o que comete desregramentos age com prazer. Se, pois, os atos que mais justamente incitam à cólera são mais criminosos do que os outros, mais criminosa é a incontinência que se deve ao apetite; porquanto na cólera não há desregramento.

Fica bem claro, pois, que a incontinência causada pelo apetite é mais ver-

[89] *Ilíada*, XIV, 214, 217. (N. do T.)

gonhosa do que aquela que se relaciona com a cólera; e tanto continência como incontinência dizem respeito aos apetites e prazeres do corpo. Mas é preciso distinguir entre estes últimos, porque, como dissemos no começo[90], alguns são humanos e naturais tanto em espécie como em grandeza, outros são brutais, e outros ainda se devem a lesões e doenças orgânicas. Só com os primeiros têm que ver a temperança e a intemperança, e esse é o motivo por que não chamamos temperantes nem intemperantes aos animais inferiores, a não ser em linguagem figurada e só quando alguma raça de animais supera uma outra na libidinosidade, nos instintos de destruição e na avidez onívora. Esses não têm a faculdade de escolher nem de calcular, mas são realmente desvios da norma natural, como os loucos entre nós.

Ora, a bruteza é um mal menor do que o vício, se bem que mais assustador, pois que a parte pervertida não foi a melhor, como no homem: os brutos simplesmente não têm uma parte melhor. É, pois, como se comparássemos uma coisa inanimada com um ser vivo quanto à maldade; porque a maldade daquilo que não possui uma fonte originadora de movimento é sempre menos daninha, e a razão é uma fonte originadora dessa espécie. E é também o mesmo que comparar a injustiça em abstrato com um homem injusto. Cada um dos dois é em certo sentido pior, pois um homem mau causará dez vezes mais dano do que um bruto.

[90] 1148 b 15-31. (N. do T.)

7

Com respeito aos prazeres, dores, apetites e aversões que nos vêm do tato e do paladar, e aos quais havíamos reduzido anteriormente[91] a temperança e a intemperança, é possível ter tal disposição que se seja vencido mesmo por aqueles que a maioria das pessoas dominam, ou dominar mesmo aqueles a que a maioria é incapaz de resistir. Entre essas possibilidades, as que se relacionam com os prazeres são a incontinência e a continência, e as que se relacionam com as dores são a moleza e a fortaleza. A disposição da maioria das pessoas é intermediária, embora se incline mais para as disposições piores.

Ora, como alguns prazeres são necessários e outros não, e os primeiros o são até um certo ponto, mas não o são os seus excessos e deficiências — e como isto é tão verdadeiro das dores como dos apetites —, o homem que busca o excesso das coisas agradáveis ou busca em demasia as coisas necessárias, fazendo-o deliberadamente, por elas próprias e nunca tendo em vista algum outro fim, é intemperante. Tal homem será necessariamente inacessível ao arrependimento e, por conseguinte, incurável, pois quem não pode arrepender-se não pode ser curado.

O homem que se mostra deficiente na busca dessas coisas é o contrário do intemperante; e o que ocupa a posição mediana é temperante.

Existe, igualmente, o homem que evita as dores corporais, não porque estas o levem de vencida, mas por escolha deliberada. (Dos que não escolhem tais atos, uma espécie é condu-

[91] Livro III, cap. 10. (N. do T.)

zida a eles pela promessa de prazer e a outra por fugir à dor nascida do apetite, de modo que esses tipos diferem entre si. Ora, todos fariam pior opinião de um homem que, sem apetite ou com um apetite fraco, cometesse algum ato vergonhoso, do que se o fizesse sob a influência de um forte apetite, e pior do homem que ferisse um outro sem cólera do que se o fizesse levado pela cólera; pois que faria ele então se a sua ira fosse grande? Eis aí por que o homem intemperante é pior do que o incontinente.)

Das disposições indicadas, pois, a segunda é antes uma espécie de moleza, enquanto a primeira é intemperança. Ao passo que ao homem incontinente se opõe o continente, ao mole opõe-se o homem dotado de fortaleza; pois a fortaleza consiste em resistir, enquanto a continência consiste em vencer, e resistir e vencer diferem um do outro assim como não perder difere de ganhar; e por isso mesmo a continência é também mais digna de escolha do que a fortaleza.

Ora, o homem deficiente no tocante às coisas a que a maioria resiste, e o faz com êxito, é mole e efeminado; pois a efeminação também é uma espécie de moleza. Um tal homem deixa arrastar o seu manto para evitar o esforço de erguê-lo e simula doença sem se considerar infeliz, ao passo que o homem a quem ele imita é realmente infeliz.

O caso é análogo no que tange à continência e à incontinência. Com efeito, não é coisa de causar admiração que um homem seja derrotado por prazeres ou dores violentos e excessivos, e até nos dispomos a perdoar se ele resistiu como faz o Filoctetes de Teodectes quando picado pela serpente, ou o Cercíon de Cárcino na *Álope*, e como as pessoas que procuram conter o riso e irrompem numa gargalhada, como ocorreu a Xenofanto. Mas causa surpresa que um homem não possa resistir e seja derrotado por prazeres e dores que a maioria arrosta sem grande dificuldade, quando isso não se deve à hereditariedade ou à doença, como a moleza que é hereditária entre os reis dos citas ou aquela que distingue o sexo feminino do masculino.

O amigo de diversões é também considerado intemperante, mas na realidade é mole. Porque a diversão é um relaxamento da alma, um descanso do trabalho; e o amigo de diversões é uma pessoa que vai ao excesso em tais coisas.

Da incontinência, uma espécie é impetuosidade e outra é fraqueza. Com efeito, alguns homens, após terem deliberado, não sabem manter, devido à emoção, as conclusões a que chegaram, enquanto outros, por não terem deliberado, são levados pela sua emoção. E outros (assim como os que tomam a iniciativa de fazer cócegas eles próprios), quando percebem com antecedência e vêem o que vai acontecer, despertam a tempo e fazem funcionar a sua faculdade calculadora, não sendo vencidos pela emoção, quer esta seja agradável, quer dolorosa. São as pessoas de humor vivaz e de temperamento excitável as mais sujeitas à forma impetuosa de incontinência; porque as primeiras, devido à vivacidade, e as segundas, por motivo da violência das paixões, não esperam pelo raciocínio e tendem a seguir a sua imaginação.

8

O homem intemperante, como dissemos, não costuma arrepender-se porque se atém ao que escolheu; mas qualquer homem incontinente pode arrepender-se. Por isso, a posição não é tal como a expressamos ao formular o problema, mas o intemperante é incurável e o incontinente, curável. Porquanto a maldade se assemelha a uma doença como a hidropisia ou a tísica, enquanto a incontinência é como a epilepsia: a primeira é permanente e a segunda, intermitente. E, de um modo geral, a incontinência e o vício diferem em espécie: o vício não tem consciência de si mesmo, a incontinência tem (dos homens incontinentes, os que temporariamente perdem o domínio próprio são melhores do que os que possuem o princípio racional mas não se atêm a ele, visto que os segundos são derrotados por uma paixão mais fraca e não agem sem prévia deliberação, como os outros); porque o homem incontinente é como os que se embriagam depressa e com pouco vinho — isto é, com menos do que a maioria das pessoas.

Vê-se claramente, pois, que a incontinência não é vício (se bem que talvez o seja num sentido particularizado). Com efeito, a incontinência é contrária à escolha, enquanto o vício segue o que escolheu. Isso, porém, não impede que se assemelhem nas ações a que conduzem. Como disse Demódoco dos milésios, "que não eram privados de razão, mas faziam as mesmas coisas que fazem os insensatos", também os incontinentes não são criminosos, mas praticam atos criminosos.

Ora, como o homem incontinente tende a buscar, não por convicção, prazeres corporais que são excessivos e contrários à reta razão, enquanto o intemperante está convencido por ser a espécie de homem feita para buscá-los, é o primeiro que facilmente se deixa dissuadir, ao passo que com o segundo não acontece assim. Com efeito, a virtude e o vício preservam e destroem, respectivamente, o primeiro princípio, e na ação a causa final é o primeiro princípio, como as hipóteses o são na matemática. Nem naquele caso, nem neste é o raciocínio que ensina os primeiros princípios — o que ensina a reta opinião a seu respeito é a virtude, quer natural, quer produzida pelo hábito. Um homem assim é, pois, temperante, e o seu contrário é o intemperante.

Mas há uma espécie de homem que é arrastado pela paixão contrariando a regra justa — um homem a quem a paixão domina por tal forma que é incapaz de agir de acordo com a reta razão, mas não ao ponto de fazê-lo acreditar que deva buscar tais prazeres sem reservas. Esse é o incontinente, que é superior ao intemperante e não é mau no sentido absoluto, pois nele se conserva o que tem de melhor, o primeiro princípio. E contrária a ele é outra espécie de homem, que se mantém firme nas suas convicções e não se deixa arrastar, ao menos pela paixão.

Torna-se claro, pelo que acabamos de dizer, que a segunda é uma boa disposição e a primeira é má.

9

É continente o homem que se atém a toda e qualquer regra, a toda e qualquer escolha, ou aquele que se atém à 30 reta escolha? E é incontinente o que abandona toda e qualquer escolha, assim como toda e qualquer regra, ou o que abandona a regra e a escolha justas? Foi assim que colocamos anteriormente[92] o problema. Ou será acidentalmente a toda e qualquer escolha, mas, em si, à regra e à escolha justas que um se atém e o outro não? Quando alguém escolhe ou busca isto no inte- 1151 b resse daquilo, *em si* busca e escolhe o segundo, mas acidentalmente o primeiro. Mas quando falamos em absoluto, entendemos o que é buscado *em si*. Logo, em certo sentido um sustenta e o outro abandona toda e qualquer opinião; mas, em sentido absoluto, só a reta opinião.

Há alguns que tendem a sustentar a sua opinião e que são chamados teimo- 5 sos, a saber: os que de um modo geral são difíceis de persuadir e, em particular, que não se deixam persuadir facilmente a mudar de idéia. Esses têm algo de semelhante ao homem continente, assim como o pródigo se assemelha de certo modo ao liberal e o temerário ao *confiante;* mas diferem a muitos respeitos. Com efeito, é à paixão e ao ape- 10 tite que um não quer ceder, já que outras vezes o homem continente se mostra fácil de persuadir; mas é ao raciocínio que os outros resistem, porque cultivam seus apetites e muitos deles são conduzidos pelos prazeres.

Ora, as pessoas teimosas são as opiniáticas, as ignorantes e as rústicas — as opiniáticas, porque são influenciadas pelo prazer e pela dor, pois deleitam-se com a sua vitória quando não se deixam persuadir a mudar e so- 15 frem quando as suas decisões se tornam nulas, como sucede às vezes com os decretos: de modo que se assemelham mais ao homem incontinente do que ao seu contrário.

Mas há alguns que abandonam as suas resoluções não por efeito da incontinência, como o Neoptólemo de Sófocles. Sem embargo, foi sob a influência do prazer que ele tergiversou — mas de um prazer nobre; pois, para 20 ele, dizer a verdade era nobre, e contudo Ulisses o persuadira a mentir. Com efeito, nem todos os que fazem alguma coisa tendo em vista o prazer são intemperantes, maus ou incontinentes, mas só os que a fazem por um prazer vergonhoso.

Como também existe uma espécie de homem que se deleita menos do que deve com as coisas do corpo e não olha à reta razão, o intermediário entre 25 ele e o incontinente é o homem continente. Com efeito, o incontinente não se atém à reta razão porque se deleita em excesso com tais coisas, e este homem porque se deleita demasiadamente pouco com elas; ao passo que o homem continente se atém à razão e não muda por nada deste mundo. Ora, se a continência é boa, ambas as disposições contrárias devem ser más, como realmente parecem ser; mas, como o 30 outro extremo é observado em muito poucos e raramente, pensa-se que a continência só tem um contrário, a incontinência, do mesmo modo que a temperança só tem um contrário, que é a intemperança.

Como muitos nomes são aplicados

[92] 1146 a 16-31. (N. do T.)

por analogia, é também por analogia que viemos a falar da "continência" do homem temperante; pois tanto o continente como o temperante são de tal índole que jamais contrariam a regra 1152 a justa levados pelos prazeres corporais; mas o primeiro possui e o segundo não possui apetites maus. Além disso, o segundo é tal que não sente prazer contrário à reta razão, enquanto o primeiro é tal que sente prazer mas não se deixa conduzir por ele. E o incontinente e o intemperante também se assemelham num ponto: ambos buscam os prazeres corporais; diferem, contudo, pelo fato de o segundo pensar que deve proceder assim, enquanto o primeiro pensa de modo contrário.

10

5 Tampouco é possível que o mesmo homem possua sabedoria prática e seja incontinente. Com efeito, já mostramos[93] que o homem dotado de sabedoria prática é também um homem de bom caráter. Além disso, a sabedoria prática não nos vem apenas do conhecimento, mas também da capacidade de agir. Ora, o incontinente é incapaz de agir.

10 Nada impede, porém, que um homem *hábil* seja incontinente. Por este motivo, alguns chegam a pensar que certas pessoas dotadas de sabedoria prática são incontinentes; com efeito, a habilidade e a sabedoria prática diferem da maneira que descrevemos em nossas primeiras discussões[94], e estão próximas uma da outra no tocante ao modo de raciocinar, mas distinguem-se quanto ao seu propósito.

E tampouco o incontinente se parece com o homem que sabe e contempla 15 uma verdade, mas com o adormecido ou o embriagado. E age voluntariamente (pois age, em certo sentido, com conhecimento não só do que faz como do fim visado); não é, porém, mau, visto que o seu propósito é bom; de modo que o incontinente é apenas meio mau. Por outro lado, não é criminoso, pois não age premeditadamente.

Dos dois tipos de homem incontinente, um não se atém às conclusões do que deliberou, enquanto o outro não delibera em absoluto. E assim o incontinente se assemelha a uma cidade que aprova todos os decretos apropriados e tem boas leis, mas não as põe 20 em prática, como na observação graciosa de Anaxândrides[95]:

Assim o quis a cidade que não faz caso algum das leis.

O homem mau, pelo contrário, é como uma cidade que faz uso de suas leis, mas em que estas são más.

Ora, a incontinência e a continência 25 relacionam-se com o que excede a disposição característica da maioria dos homens; porque o homem continente se atém mais às suas resoluções e o incontinente menos do que a maioria pode fazer.

Das formas de incontinência, a própria das pessoas excitáveis é *mais* curável que a das que deliberam mas não se atêm às suas conclusões, e os que são incontinentes por hábito são mais curáveis do que aqueles em que a incontinência é inata; pois é mais fácil mudar um hábito do que alterar a nossa natureza; e o próprio hábito 30

[93] 1144 a 11 — 1 144 b 32. (N. do T.)

[94] *1144 a 23 — 1144 b 4.* (N. do T.)

[95] Fragmento 67, Kock. (N. do T.)

muda dificilmente porque se assemelha à natureza, como diz Eveno[96]:

O hábito, meu caro, não é senão
[uma longa prática
Que acaba por fazer-se natureza

Terminamos de mostrar o que são a continência e a incontinência, a fortaleza e a moleza, e como essas disposições se relacionam umas 35 com as outras.

[96] Fragmento 9, Diehl. (N. do T.)

11

1152 b O estudo do prazer e da dor pertence ao campo do filósofo político, pois ele é o arquiteto do fim com vistas no qual dizemos que uma coisa é má e outra é boa em absoluto. Além disso, considerá-los é uma de nossas tarefas necessárias, pois não apenas assentamos que a virtude e o vício morais 5 dizem respeito a dores e prazeres, mas a maioria pensa que a felicidade envolve prazer; e por isso se deu ao homem feliz um nome derivado de uma palavra que significa prazer.

Ora (1), para algumas pessoas nenhum prazer é um bem, quer em si mesmo, quer acidentalmente, visto que o bem e o prazer não são a mesma 10 coisa; (2) outros pensam que alguns prazeres são bons, mas a maioria deles são maus. (3) Há ainda uma terceira opinião, segundo a qual, mesmo que todos os prazeres sejam bons, a melhor coisa do mundo não pode ser o prazer.

(1) Estes são os argumentos em favor da opinião dos que negam absolutamente que o prazer seja um bem: (*a*) Todo prazer é um processo perceptível a uma disposição natural, e nenhum processo é da mesma espécie que o seu fim, por exemplo: o processo da construção não é da mesma espécie que a casa. (*b*) O homem temperante 15 evita os prazeres. (*c*) O homem dotado de sabedoria prática busca o que é isento de dor e não o que é agradável. (*d*) Os prazeres são um obstáculo ao pensamento, e quanto mais o são, mais nos deleitamos neles, como, por exemplo, o prazer sexual, pois ninguém é capaz de pensar no que quer que seja quando está absorvido nele. (*e*) Não existe arte do prazer, ao passo que todo bem é produto de alguma arte. (*f*) As crianças e os brutos buscam os prazeres.

(2) A opinião de que nem todos os 20 prazeres são bons baseia-se em dois argumentos: (*a*) existem prazeres que são realmente vis e objetos de censura, e (*b*) existem prazeres nocivos, pois algumas coisas agradáveis são malsãs.

(3) O argumento em favor da opinião segundo a qual a melhor coisa do mundo não é o prazer é que este não é um fim, mas um processo.

12

25 Estas são mais ou menos as coisas que se costuma dizer. De tais premissas não se segue que o prazer não seja um bem, ou mesmo o maior dos bens, como mostram as seguintes considerações:

(A) (*a*) Primeiro, visto que aquilo que é bom pode sê-lo num de dois sen-

tidos (uma coisa é simplesmente boa, enquanto outra é boa para determinada pessoa), as constituições e disposições naturais do ser, com os correspondentes movimentos e processos, serão divisíveis da mesma forma.

Dos que são considerados maus, al- 30 guns o serão em absoluto, porém não para uma pessoa determinada, mas merecedores da sua escolha; e alguns não merecerão sequer a escolha de uma pessoa determinada, a não ser numa ocasião particular e por breve período, e assim mesmo com restrições; outros, enfim, não chegam a ser prazeres, mas apenas parecem tais. Refiro-me aos que envolvem dor e cujo fim é curativo, como os processos que ocorrem nas pessoas doentes.

(*b*) Além disso, sendo uma espécie de bem atividade e outra espécie, estado, os processos que nos restituem ao nosso estado natural só são agradáveis 35 acidentalmente. Aliás, a atividade canalizada para os apetites que têm esses bens por objeto é a atividade daquela parte de nosso estado e natureza que permaneceu incólume; pois em verdade há prazeres que não envolvem dor 1153 a nem apetite (como os da contemplação, por exemplo), estando a natureza intata nesses casos. Que os outros são acidentais, indica-o o fato de algumas pessoas não se deleitarem, quando sua natureza se encontra no estado normal, com os mesmos objetos agradáveis que lhes causam prazer quando ela está sendo refeita; mas no primeiro caso deleitam-se com coisas que são agradáveis no sentido absoluto, e no segundo, também com os contrários destas, 5 inclusive com coisas acres e amargas, nenhuma das quais é agradável quer por natureza, quer em sentido absoluto. Os estados que elas produzem, por conseguinte, não são prazeres naturalmente nem no sentido absoluto; pois, assim como as coisas agradáveis diferem entre si, também diferem os prazeres que elas proporcionam.

(*c*) Por outro lado, não é necessário que exista algo melhor do que o prazer simplesmente por dizerem alguns que o fim é melhor do que o processo. Com efeito, os prazeres não são processos, nem todos eles envolvem processos: 10 são atividades e fins. E tampouco os experimentamos quando nos estamos tornando alguma coisa, mas quando exercemos alguma faculdade; e nem todos os prazeres têm um fim diferente deles mesmos, mas só os prazeres das pessoas que estão sendo conduzidas ao aperfeiçoamento de sua natureza. Eis por que não é certo dizer que o prazer seja um processo perceptível, mas antes deveríamos chamá-lo atividade do estado natural e, em vez de "perceptível", "desimpedida". Alguns o consi- 15 deram um processo simplesmente porque pensam que ele é bom no sentido estrito do termo; pois julgam, equivocadamente, que a atividade seja um processo.

(B) A opinião de que os prazeres são maus porque algumas coisas agradáveis são malsãs equivale a dizer que as coisas saudáveis são más porque algumas coisas saudáveis nos impedem de ganhar dinheiro. Ambas são más nos casos particulares mencionados, mas não são más em si mesmas por essa razão; e até pode suceder, às vezes, que 20 pensar faça mal à saúde.

Nem a sabedoria prática, nem qualquer estado do ser é impedido pelo prazer que ele proporciona. São *os prazeres estranhos* que têm um efeito impeditivo, visto que os prazeres advindos do pensar e do aprender nos fazem pensar e aprender ainda mais.

(C) Nada mais natural do que o fato de nenhum prazer ser o produto de uma arte qualquer. Não existe arte de nenhuma outra atividade tampouco, mas apenas da faculdade correspon- 25

dente, embora seja certo que as artes do perfumista e do cozinheiro são consideradas artes de prazer.

(D) Os argumentos baseados nas premissas de que o homem temperante evita os prazeres, e de que o homem dotado de sabedoria prática busca a vida sem dor e de que as crianças e os brutos buscam o prazer são todos refutados pela mesma consideração. Já mostramos[97] em que sentido alguns prazeres são bons em absoluto e em que sentido outros não são bons. Ora, 30 tanto os brutos como as crianças buscam prazeres da segunda espécie (e o homem de sabedoria prática busca uma tranqüila isenção dos prazeres dessa espécie): referimo-nos aos que implicam apetite e dor; isto é, os prazeres corporais (pois estes é que são de tal natureza), e aos excessos dos mesmos, em virtude dos quais se diz que um homem é intemperante. Eis aí por que o homem temperante evita esses prazeres; porquanto ele também tem 35 os seus prazeres próprios.

[97] 1152 b 26 — 1153 a 7. (N. do T.)

13

1153 b Mas, além disso (E), todos concordam em que a dor é má e deve ser evitada; porquanto algumas dores são más em sentido absoluto, e outras são más porque de algum modo nos servem de impedimento. Ora, o contrário do que deve ser evitado, enquanto coisa vitanda e má, é bom. O prazer, por conseguinte, é necessariamente um bem. E a resposta de Espeusipo, dizendo que o prazer é contrário tanto à dor 5 como ao bem, assim como o maior é contrário tanto ao menor como ao igual, não consegue convencer, pois que o próprio Espeusipo não diria que o prazer é, essencialmente, uma simples espécie de mal.

E (F), se certos prazeres são maus, isso não impede que o sumo bem seja algum prazer, assim como o sumo bem pode ser alguma espécie de conhecimento, não obstante certas espécies de 10 conhecimento serem más. Talvez seja até necessário, se a cada disposição pode corresponder uma atividade desimpedida, que, não sendo a felicidade outra coisa senão a atividade desimpedida de todas as nossas disposições ou de algumas delas, seja essa a coisa mais digna de nossa escolha; e essa atividade é prazer. E assim, o sumo bem seria alguma espécie de prazer, embora a maioria dos prazeres fossem talvez maus em sentido absoluto.

Por essa mesma razão todos os homens pensam que a vida feliz é agradável e entremeiam o prazer no seu ideal 15 da felicidade — o que, aliás, é bastante sensato, já que nenhuma atividade é perfeita quando impedida, e a felicidade é uma coisa perfeita. Eis aí por que o homem feliz necessita dos bens corporais e exteriores, isto é, os da fortuna, a fim de não ser impedido nesses campos. Os que dizem que o homem torturado no cavalete ou aquele que sofre grandes infortúnios é feliz se for 20 bom estão disparatando, quer falem a sério, quer não.

E pelo fato de necessitarmos da fortuna como de outras coisas, alguns identificam a boa fortuna com a felicidade; mas sucede que a própria boa fortuna, quando em excesso, é um obstáculo, e talvez já não mereça o nome de boa fortuna, pois que o seu limite é fixado com referência à felicidade..

25 E em verdade o fato de todos os seres, tanto os brutos como os homens, buscarem o prazer é um indício de que ele seja, de certo modo, o sumo bem:

Nunca se perde de todo a voz que mui-
[tos povos. . .[98]

Mas, assim como nenhuma natureza e nenhum estado são considerados os melhores para todos, também nem todos buscam o mesmo prazer; não 30 obstante, todos buscam o prazer. E talvez na realidade busquem, não o prazer que julgam ou que dizem buscar, mas o mesmo prazer; pois todas as coisas contêm em si, por natureza, algo de divino. Mas os prazeres corporais apropriaram-se do nome tanto porque os buscamos com mais freqüência do que aos outros, como porque todos os homens participam deles; 35 e assim, por não conhecerem outros, os homens pensam que eles não existem.

É evidente, por outro lado, que se o 1154 a prazer, isto é, a atividade de nossas faculdades, não é um bem, ninguém poderá dizer que o homem feliz tenha uma vida agradável; pois com que fim necessitaria ele do prazer se este não é um bem e o homem feliz pode até levar uma vida de sofrimentos? E a dor não é nem um mal, nem um bem, se o prazer não o é: por que, então, evitá-la? Por conseguinte, também a vida do 5 homem bom não será mais agradável que a de qualquer outro, se as suas atividades não forem mais agradáveis.

[98] Hesíodo, *Trabalhos e Dias,* 763. (N. do T.)

14

(G) Com respeito aos prazeres corporais, os que dizem que *alguns* prazeres são muito dignos de escolha, a saber, os nobre, porém não os corporais, isto é, aqueles a que se dedica o homem intemperante, devem examinar 10 por que, nesse caso, as dores contrárias são más. Porquanto o contrário do mau é bom. Serão bons os prazeres necessários no sentido em que mesmo aquilo que não é mau é bom? Ou serão bons até certo ponto? Dar-se-á o caso que, se de alguns estados e processos não pode haver demasia, tampouco a pode haver do prazer correspondente, e quando aqueles comportam excesso, 15 também o comportam estes?

Ora, é certo que pode haver excesso de bens corporais, e o homem mau é mau por buscar o excesso e não por buscar os prazeres necessários (pois todos os homens deleitam-se de um modo ou de outro com acepipes saborosos, com vinhos e com a união sexual, mas nem todos o fazem como devem). Com a dor dá-se o contrário, pois ele não evita o seu excesso: evita-a 20 de todo; e isso lhe é peculiar, já que o excesso de prazer não tem como alternativa a dor, salvo para o homem que busca esse excesso.

Como devemos expor não somente a verdade, mas também a causa do erro — pois isso contribui para convencer, uma vez que quando se dá uma explicação razoável de por que o falso parece verdadeiro, isso tende a *fortalecer a* crença na opinião verdadeira —, cum- 25 pre-nos mostrar agora a razão de os prazeres corporais parecerem mais dignos de escolha.

(*a*) Em primeiro lugar, pois, é porque eles expulsam a dor: devido aos excessos de dor que experimentam, os homens buscam prazeres excessivos e, em geral, de natureza corporal como

30 remédio para a dor. Ora, os meios curativos provocam intenso sentimento (e é este o motivo de serem buscados), pelo contraste entre eles e a dor contrária. (E, em verdade, considera-se que o prazer não é bom por estas duas razões, como já dissemos[99], a saber: (α) que alguns deles são atividades pertinentes a uma natureza má — quer congênita no caso de um bruto, quer devida ao hábito, isto é, a dos homens maus: ao passo que (β) outros se destinam a curar uma natureza deficiente; ora, é melhor gozar saúde do que
1154 b estar-se curando, mas esses prazeres surgem durante o processo de cura e, por conseguinte, são bons apenas acidentalmente.)

(*b*) Além disso, eles são buscados devido à sua violência pelos que não podem desfrutar outros prazeres. (Em todo caso, dão-se ao trabalho de fabricar sedes, por assim dizer, para si mesmos; quando estas são inofensivas, a prática é inocente, e quando são preju-
5 diciais, é má.) Tais pessoas não têm nada mais que gozar e, além disso, para a natureza de muitas pessoas um estado neutro é doloroso. Com efeito, a natureza animal está em constante labuta, e isto é também confirmado pelos estudiosos de ciência natural quando dizem serem dolorosas a visão e a audição, sucedendo apenas que nos acostumamos a elas.

Do mesmo modo, as pessoas jovens, devido ao processo de crescimento, encontram-se numa condição semelhante à dos embriagados, e a moci-
10 dade é um estado agradável. As pessoas de natureza excitável, por outro lado, necessitam constantemente de alívio; o seu próprio corpo vive atormentado por efeito de seu temperamento, e elas estão sempre sob a influência de um desejo violento; mas a dor é expulsada não só pelo prazer contrário como por qualquer prazer, contanto que seja forte; e por esta 15 razão elas se tornam intemperantes e más.

Os prazeres que não envolvem dor, pelo contrário, não admitem excesso; e esses se contam entre as coisas agradáveis por natureza e não por acidente. Por coisas acidentalmente agradáveis entendo as que agem como meios curativos (pelo motivo de serem as pessoas curadas por elas, mediante alguma ação da parte que permanece sadia, o processo é considerado agradável); e por coisas naturalmente agradáveis entendo as que estimulam a ação da natureza sã.

Não existe coisa alguma que seja 20 sempre agradável, já que nossa natureza não é simples, mas existe em nós também um outro elemento por sermos criaturas mortais; de modo que, se um elemento produz determinado efeito, este é antagônico à outra natureza; e quando os dois elementos estão equilibrados o efeito não parece agradável nem desagradável; porquanto, se a natureza de um ser fosse simples, a mesma coisa lhe seria sempre agradá- 25 vel no mais alto grau. É por isso que Deus sempre goza um prazer único e simples: com efeito, não existe apenas uma atividade do movimento, mas também uma atividade do repouso, e experimenta-se mais prazer no repouso do que no movimento. Mas "a mudança é aprazível em todas as coisas", como diz o poeta[100], em razão de algum vício; pois, assim como o homem vicioso se caracteriza pela mutabilidade, a natureza que necessita 30 de mudar é viciosa, por não ser simples nem boa.

Aqui termina a nossa discussão da continência e da incontinência, do pra-

[99] 1152 b 26-33. (N. do T.)

[100] Eurípides, *Orestes*, 234. (N. do T.)

zer e da dor. Mostramos tanto o que cada um é em si como em que sentido alguns são bons e outros maus. Resta agora falar da amizade.

LIVRO VIII

1

1155 a Depois do que dissemos segue-se naturalmente uma discussão da amizade, visto que ela é uma virtude ou implica virtude, sendo, além disso, 5 sumamente necessária à vida. Porque sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens. E acredita-se, mesmo, que os ricos e aqueles que exercem autoridade e poder são os que mais precisam de amigos; pois de que serve tanta prosperidade sem um ensejo de fazer bem, se este se faz principalmente e sob a forma mais louvável aos amigos? Ou como se pode manter e salvaguardar a prosperidade sem amigos? Quanto 10 maior é ela, mais perigos corre.

Por outro lado, na pobreza e nos demais infortúnios os homens pensam que os amigos são o seu único refúgio. A amizade também ajuda os jovens a afastar-se do erro, e aos mais velhos, atendendo-lhes às necessidades e suprindo as atividades que declinam por efeito dos anos. Aos que estão no vigor da idade ela estimula à prática de no- 15 bres ações, pois na companhia de amigos — "dois que andam juntos[101]" — os homens são mais capazes tanto de agir como de pensar.

E também os pais parecem senti-la naturalmente pelos filhos e os filhos pelos pais, não só entre os homens, mas entre as aves e a maioria dos ani- 20 mais. Membros da mesma raça a sentem uns pelos outros, e especialmente os homens; por isso louvamos os amigos de seu semelhante. Até em nossas viagens podemos ver quanto cada homem é chegado e caro a todos os outros. A amizade também parece manter unidos os Estados, e dir-se-ia que os legisladores têm mais amor à amizade do que à justiça, pois aquilo a que visam acima de tudo é à unanimidade, que tem pontos de semelhança 25 com a amizade; e repelem o facciosismo como se fosse o seu maior inimigo. E quando os homens são amigos não necessitam de justiça, ao passo que os justos necessitam também da amizade; e considera-se que a mais genuína forma de justiça é uma espécie de amizade.

Não é ela, contudo, apenas necessária, mas também nobre, porquanto louvamos os que amam os seus amigos e considera-se uma bela coisa ter muitos deles. E pensamos, por outro lado, que 30 as mesmas pessoas são homens bons e amigos.

Ora, certos pontos atinentes à amizade são matéria de debate. Alguns a definem como uma espécie de afinidade e dizem que as pessoas semelhantes são amigas, donde os aforismos "igual com igual", "cada ovelha 35 com sua parelha", etc.; outros, pelo contrário, dizem que "dois do mesmo 1155 b ofício nunca estão de acordo". E investigam esta questão buscando causas mais profundas e mais físicas, dizendo Eurípedes que "a terra resseca ama a chuva, e o majestoso céu, quando pre-

[101] *Odisséia*, XVII, 218. (N. do T.)

nhe de chuva, adora cair sobre a terra[102]", e Heráclito: "o que se opõe é que ajuda", e "de notas diferentes nasce a melodia mais bela", e ainda: "todas as coisas são geradas pela luta"[103]; ao passo que Empédocles, juntamente com outros, exprime a opinião contrária de que o semelhante busca o semelhante.

Quanto aos problemas físicos, podemos deixá-los de parte, pois não pertencem à presente investigação. Examinemos os que são humanos e envolvem caráter e sentimento, por exemplo: se a amizade pode nascer entre duas pessoas quaisquer, se podem ser amigos os maus, e se existe uma só espécie de amizade, ou mais. Os que pensam que só existe uma porque a amizade admite graus baseiam-se num indício inadequado, visto que mesmo as coisas que diferem em espécie admitem graus. Este assunto já foi discutido por nós anteriormente.

[102] Fragmento 898, 7-10, Nauck. (N. do T.)
[103] Fragmento 8, Diels. (N. do T.)

2

Talvez possamos deslindar as espécies de amizade se começarmos por tomar conhecimento do objeto do amor. Ora, nem tudo parece ser amado, mas apenas o estimável, e este é bom, agradável ou útil. Mas o útil, em suma, é aquilo que produz algo de bom ou agradável, de modo que são o bom e o útil que são estimáveis como fins.

Os homens amam, então, o que é bom em si ou o que é bom *para eles?* Os dois entram por vezes em conflito. E o mesmo pode-se dizer no tocante ao agradável. Ora, pensa-se que cada um ama o que é bom para ele, e o que é bom é estimável em si mesmo, enquanto o que é bom para cada um é estimável para ele; mas cada homem ama não o que é bom para ele, e sim o que parece bom. Isso, contudo, não vem ao caso; limitar-nos-emos a dizer que ele é "o que parece estimável".

Ora, as pessoas amam por três razões. Para o amor dos objetos inanimados não usamos a palavra "amizade", pois não se trata de amor mútuo, nem um deseja bem ao outro (seria, com efeito, ridículo se desejássemos bem ao vinho; se algo lhe desejamos é que se conserve, para que continuemos dispondo dele); no tocante aos amigos, porém, diz-se que devemos desejar-lhes o bem no interesse deles próprios. Mas aos que desejam bem dessa forma só atribuímos benevolência, se o desejo não é recíproco; a benevolência, quando recíproca, torna-se amizade. Ou será preciso acrescentar "quando conhecida"? Pois muita gente deseja bem a pessoas que nunca viu, e as julga boas e úteis; e uma delas poderia retribuir-lhe esse sentimento. Tais pessoas parecem desejar bem umas às outras; mas como chamá-las de amigos se ignoram os seus mútuos sentimentos? A fim de serem amigas, pois, devem conhecer uma à outra como desejando-se bem reciprocamente por uma das razões mencionadas acima.

3

Ora, essas razões diferem umas das outras em espécie; portanto, é em espécie que diferem também as correspondentes formas de amor e de amizade. Há, assim, três espécies de amizade, iguais em número às coisas que são estimáveis; pois com respeito a cada uma delas existe um amor mútuo e conhecido, e os que se amam desejam-se bem a respeito daquilo por que se amam.

10 Ora, os que se amam por causa de sua utilidade não se amam por si mesmos, mas em virtude de algum bem que recebem um do outro. Idêntica coisa se pode dizer dos que se amam por causa do prazer; não é devido ao caráter que os homens amam as pessoas espirituosas, mas porque as acham agradáveis. Logo, os que amam por causa da utilidade, amam pelo que é bom *para eles mesmos,* e os que amam por causa do prazer, amam em virtude 15 do que é agradável *a eles,* e não na medida em que o outro é a pessoa amada, mas na medida em que é util ou agradável.

De forma que essas amizades são apenas acidentais, pois a pessoa amada não é amada por ser o homem que é, mas porque proporciona algum bem ou prazer. Eis por que tais amizades se 20 dissolvem facilmente, se as partes não permanecem iguais a si mesmas: com efeito, se uma das partes cessa de ser agradável ou útil, a outra deixa de amá-la.

Ora, o útil não é permanente, mas muda constantemente. E assim, quando desaparece o motivo da amizade, esta se dissolve, pois que existia apenas para os fins de que falamos. Essa espé-25 cie de amizade parece existir principalmente entre velhos (pois na velhice as pessoas buscam não o agradável, mas o útil) e, dos jovens e dos que estão no vigor dos anos, entre os que buscam a utilidade. E tampouco tais pessoas convivem muito umas com as outras, pois às vezes nem sequer se vêem com agrado, e por isso não sentem necessidade de tal companhia, a menos que sejam mutuamente úteis: o convívio só lhes é agradável na medida em que despertam uma na outra a esperança 30 de algum bem futuro.

Entre essas amizades alguns classificam também a que se observa entre hospedeiro e hóspede. A amizade dos jovens, por outro lado, parece visar ao prazer, pois eles são guiados pela emoção e buscam acima de tudo o que lhes é agradável e o que têm imediatamente diante dos olhos; mas com o correr dos anos os seus prazeres tornam-se diferentes. É por isso que fazem e desfazem amizades rapidamente: sua ami- 35 zade muda com o objeto que lhes parece agradável, e tal prazer se altera bem depressa.

Os jovens são também amorosos, 1156 b pois, em sua maior parte, a amizade que existe no amor depende da emoção e visa ao prazer; é por isso que tão depressa se apaixonam como esquecem a sua paixão, muitas vezes mudando no espaço de um dia. Mas é certo que tais pessoas desejam passar juntas os seus dias e a sua vida inteira, pois só assim alcançam o propósito da 5 sua amizade.

A amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos. Ora, os que desejam bem aos seus amigos por eles mesmos são os mais verdadeiramente amigos, porque

o fazem em razão da sua própria natu-
10 reza e não acidentalmente. Por isso sua amizade dura enquanto são bons — e a bondade é uma coisa muito durável. E cada um é bom em si mesmo e para o seu amigo, pois os bons são bons em absoluto e úteis um ao outro. E da
15 mesma forma são agradáveis, porquanto os bons o são tanto em si mesmos como um para o outro, visto que a cada um agradam as suas próprias atividades e outras que lhes sejam semelhantes, e as ações dos bons são as mesmas ou semelhantes.

Uma tal amizade é, como seria de esperar, permanente, já que eles encontram um no outro todas as qualidades que os amigos devem possuir. Com efeito, toda a amizade tem em vista o
20 bem ou o prazer — bem ou prazer, quer em abstrato, quer tais que possam ser desfrutados por aquele que sente a amizade —, e baseia-se numa certa semelhança. E à amizade entre homens bons pertencem todas as qualidades que mencionamos, devido à natureza dos próprios amigos, pois numa amizade desta espécie as outras qualidades também são semelhantes em ambos; e o que é irrestritamente bom também é agradável no sentido absoluto do termo, e essas são as qualidades mais estimáveis que existem. O amor e a amizade são, portanto, encontrados principalmente e em sua melhor forma entre homens desta espécie.

Mas é natural que tais amizades não 25 sejam muito freqüentes, pois que tais homens são raros. Acresce que uma amizade dessa espécie exige tempo e familiaridade. Como diz o provérbio, os homens não podem conhecer-se mutuamente enquanto não houverem "provado sal juntos"; e tampouco podem aceitar um ao outro como amigos enquanto cada um não parecer estimável ao outro e este não depositar confiança nele. Os que não tardam a 30 mostrar mutuamente sinais de amizade desejam ser amigos, mas não o são a menos que ambos sejam estimáveis e o saibam; porque o desejo da amizade pode surgir depressa, mas a amizade não.

4

Essa espécie de amizade, pois, é perfeita tanto no que se refere à duração como a outros respeitos, e nela cada um recebe de cada um a todos os respeitos o mesmo que dá, ou algo de semelhante; e é exatamente isso o que
35 deve acontecer entre amigos.

A amizade que visa ao prazer tem certa parecença com esta espécie, por-
1157a quanto as pessoas boas são de fato agradáveis umas às outras. O mesmo se pode dizer da amizade que busca a utilidade, pois os bons também são úteis uns aos outros. Entre os homens destas espécies inferiores as amizades são mais permanentes quando os amigos recebem a mesma coisa um do outro (o prazer, por exemplo) — e não 5 só a mesma coisa, mas também da mesma fonte, como ocorre entre pessoas espirituosas, e não como sucede entre amante e amado. Porquanto estes não recebem prazer das mesmas fontes, mas o amante compraz-se em ver o amado e este em receber atenções do seu amante; e quando começa a passar o viço da mocidade a amizade também se desvanece (porque um não experimenta prazer em ver o outro, e o segundo não mais recebe atenções do primeiro). Muitos amantes, porém, são 10 constantes, quando a familiaridade os

leva a amar o caráter um do outro pela afinidade que existe entre eles. Mas aqueles cujo amor consiste numa troca de utilidades e não de prazeres são, ao mesmo tempo, menos verdadeiramente amigos e menos constantes. Os que são amigos por causa da utilidade separam-se quando cessa a vantagem, por- 15 que não amavam um ao outro, mas apenas o proveito.

Por conseguinte, quando o que se leva em mira é o prazer ou a utilidade, até os maus podem ser amigos uns dos outros, ou os bons podem ser amigos dos maus, ou aquele que não é bom nem mau pode ser amigo de qualquer espécie de pessoa; mas por si mesmos, só os homens bons podem ser amigos. Com efeito, os maus não se deleitam com o convívio uns dos outros, a não ser que essa relação lhes traga alguma vantagem.

20 A amizade entre os bons, e só ela, também é invulnerável à calúnia, pois não damos ouvidos facilmente às palavras de qualquer um a respeito de um homem que durante muito tempo submetemos à prova; e é entre os bons que são encontradas a confiança, o sentimento expresso pelas palavras "ele nunca me faria uma deslealdade", e todas as outras coisas que se requerem numa verdadeira amizade. Nas outras espécies de amizade, porém, nada impede que tais males venham a manifestar-se.

Com efeito, os homens aplicam o 25 nome de amigos mesmo àqueles cujo motivo é a utilidade, e nesse sentido se diz que as disposições são amigáveis (pois as alianças de disposições parecem visar à vantagem), e também aos que se amam com vistas no prazer — e é neste sentido que se diz serem amigas as crianças. Portanto, nós também deveríamos talvez chamar amigas a 30 tais pessoas e dizer que existem diversas espécies de amizade — primeiro, e no sentido próprio, a dos homens bons enquanto bons, e por analogia as outras espécies; pois é em virtude de algo bom e algo semelhante ao que é encontrado na verdadeira amizade que eles são amigos, já que até o agradável é bom para os que amam o prazer. Mas essas duas espécies de amizade não se juntam com freqüência, nem as mesmas pessoas se tornam amigas tendo em vista a utilidade e o prazer; por- 35 quanto as coisas que só acidentalmente se relacionam umas com as outras não andam muitas vezes juntas.

Dividindo-se, pois, a amizade nestas 1157 b espécies, os maus serão amigos com vistas na utilidade ou no prazer, e a esse respeito se assemelharão um ao outro; mas os bons serão amigos por eles mesmos, isto é, em razão da sua bondade. Esses, pois, são amigos no sentido absoluto do termo, e os outros o são acidentalmente e por uma semelhança com os primeiros.

5

5 Assim como, no tocante às virtudes, alguns homens são chamados bons com referência a uma disposição de caráter e outros com referência a uma atividade, também o mesmo sucede no que diz respeito à amizade. Efetivamente, os que vivem juntos deleitam-se um com o outro e conferem-se mútuos benefícios, mas os que dormem ou que se acham separados no espaço não realizam, mas estão dispostos a realizar os atos da amizade. A distância não 10 rompe a amizade em absoluto, mas apenas a sua atividade. Todavia, se a

ausência dura muito tempo, parece realmente fazer com que os homens esqueçam a sua amizade; daí o provérbio "longe dos olhos, longe do coração".

Nem os velhos, nem as pessoas acrimoniosas parecem fazer amigos com 15 facilidade. Com efeito, tais pessoas pouco têm de agradável, e ninguém deseja passar seus dias com alguém cuja companhia é dolorosa ou não é agradável, visto que a natureza parece acima de tudo evitar o doloroso e buscar o agradável. Aqueles, porém, que aprovam um ao outro mas não convivem, parecem antes olhar-se com simpatia do que ser verdadeiros amigos. Porquanto nada é mais característico dos amigos do que o convívio; e, em- 20 bora sejam os que sofrem necessidade que desejam benefícios, mesmo os que são sumamente felizes desejam passar os dias juntos; e é justamente a esses que menos agrada a solidão. Mas as pessoas não podem conviver se não são agradáveis umas às outras e não se deleitam com as mesmas coisas, como parecem fazer os amigos que são também companheiros.

A verdadeira amizade é, pois, a dos 25 bons, como tantas vezes dissemos. Efetivamente, o que é bom ou agradável no sentido absoluto do termo parece estimável e desejável, e a cada um se afigura ser o que é bom e agradável para ele; e por ambas essas razões o homem bom é estimável e desejável para o homem bom. Ora, dir-se-ia que o amor é um sentimento e a amizade é uma disposição de caráter, porque se 30 pode sentir amor mesmo pelas coisas inanimadas, mas o amor mútuo envolve escolha, e a escolha procede de uma disposição de caráter. E os homens desejam bem àqueles a quem amam por eles mesmos, não por efeito de um sentimento, mas de uma disposição de caráter. E finalmente, os que amam um amigo amam o que é bom para eles mesmos; porque o homem bom, ao tornar-se amigo, passa a ser um bem para o seu amigo. Cada qual, portanto, ao 35 mesmo tempo que ama o que é bom para ele, retribui com benevolência e aprazibilidade em igualdade de termos; porque se diz que amizade é igualdade, e ambas são encontradas mais comumente na amizade dos bons.

6

1158 a Entre pessoas idosas e acrimoniosas é menos fácil formar-se amizade, porquanto tais pessoas são menos bem-humoradas e se comprazem menos na companhia umas das outras; e estas são consideradas as maiores marcas de amizade e as que mais contribuem para produzi-la. É por isso que, enquanto os jovens são rápidos em fazer 5 amizades, o mesmo não se dá com os velhos: os homens não se tornam amigos daqueles em cuja companhia não se comprazem. E, da mesma forma, também as pessoas acrimoniosas não se tornam amigas facilmente. Mas tais homens podem sentir benevolência uns pelos outros, desejando-se bem e ajudando-se quando um precisa do outro. Mal se pode dizer, no entanto, que sejam amigos, porque não passam os dias juntos nem se deleitam na companhia um do outro; e estas são consideradas as maiores marcas da amizade.

Não se pode ser amigo de muitas 10 pessoas no sentido de ter com elas uma amizade perfeita, assim como não se pode amar muitas pessoas ao mesmo tempo (pois o amor é, de certo modo,

um excesso de sentimento e está na sua natureza dirigir-se a uma pessoa só); e não sucede facilmente que muitas pessoas, ao mesmo tempo, agradem muito a um indivíduo só, ou mesmo, talvez, que pareçam boas aos seus olhos. É 15 preciso, por outro lado, adquirir alguma experiência da outra pessoa e familiarizar-se com ela, e isso custa muito trabalho. Mas com vistas na utilidade ou no prazer, é possível que muitas pessoas agradem a uma só, pois muitas pessoas são úteis ou agradáveis, e tais serviços não exigem muito tempo.

Dessas duas espécies, a que tem em mira o prazer parece-se mais com a amizade, quando ambas as partes recebem as mesmas coisas uma da outra e deleitam-se uma com a outra ou com 20 as mesmas coisas, como acontece nas amizades dos jovens; pois é em tais amizades que se observa com mais freqüência a generosidade. A amizade que se baseia na utilidade é própria das pessoas de espírito mercantil.

Também as pessoas sumamente felizes não necessitam de amigos úteis, mas sim de amigos agradáveis; porque desejam viver com alguém e, embora possam suportar durante um curto espaço de tempo o que é doloroso, ninguém o toleraria constantemente, 25 mesmo que se tratasse do próprio Bem, se este lhe fosse doloroso. É por isso *que buscam* amigos agradáveis; mas talvez devessem buscar aqueles que, sendo agradáveis, fossem também bons, inclusive para eles; pois assim possuiriam todas as características que devem possuir os amigos.

Os homens que ocupam posição de autoridade parecem ter amigos de diferentes classes. Alguns lhes são úteis e outros são agradáveis, mas raramente os mesmos indivíduos reúnem em si as 30 duas qualidade; pois que tais pessoas não procuram nem aqueles que, além de agradáveis, sejam virtuosos, nem aqueles cuja utilidade vise a objetos nobres, mas, levados pelo desejo de prazer, buscam a companhia de pessoas espirituosas e, quanto aos seus outros amigos, escolhem-nos entre os que são hábeis em fazer o que lhes mandam; ora, tais características raramente se encontram combinadas numa só pessoa. Já dissemos que o homem bom é ao mesmo tempo útil e agradável[104]; mas um tal homem não se torna amigo de quem lhe é superior em posição, a menos que lhe seja superior também pela virtude; e, mesmo assim, 35 não poderia estabelecer-se uma igualdade por ser ele ultrapassado em ambos os respeitos. Entretanto, pessoas que o ultrapassem em ambos os respeitos não são fáceis de encontrar.

1158 b Seja como for, as amizades supramencionadas envolvem igualdade, pois os amigos recebem as mesmas coisas um do outro e desejam-se mutuamente as mesmas coisas, ou trocam coisas entre si, como por exemplo, o prazer pela utilidade. Dissemos[105], contudo, que essas amizades não apenas são menos verdadeiras como menos permanentes. 5 Mas é por sua semelhança e sua dessemelhança em relação à mesma coisa que as consideramos ou não amizades. É por sua semelhança com a amizade da virtude que parecem ser amizades (pois uma delas envolve prazer e a outra utilidade, e estas características pertencem também à amizade dos virtuosos); e é por ser permanente e invulnerável à calúnia a amizade dos virtuosos, enquanto estas mudam rapidamente (além de diferirem em muitos respeitos da primeira), 10 que parecem não ser amizades — isto é, em razão de sua dessemelhança com a amizade dos virtuosos.

[104] 1156 b 13-15, 1157 a 1-3. (N. do T.)
[105] 1156 a 16-24, 1157 a 20-33. (N. do T.)

7

Mas existe outra espécie de amizade, a saber, a que envolve uma desigualdade entre as partes, como a de pai para filho e, em geral, de mais velho para mais jovem, a de marido para mulher e, em geral, de governante para súdito. E essas amizades diferem também umas das outras, pois a que existe entre pais e filhos não é a mesma que entre governantes e súditos, nem a amizade de pai para filho é a mesma que a de filho para pai, como a de marido para mulher não é a mesma que a de mulher para marido. Com efeito, a virtude e a função de cada uma dessas pessoas são diferentes, e por isso também diferem as suas razões para amar; e outra conseqüência do mesmo fato é que amor e amizade diferem igualmente um do outro.

Cada parte, pois, nem recebe a mesma coisa da outra nem deveria buscá-la; mas quando os filhos prestam aos pais aquilo que devem prestar aos que os puseram no mundo, e os pais aquilo que devem prestar aos filhos, a amizade entre tais pessoas é duradoura e excelente.

Em todas as amizades que envolvem desigualdade, o amor também deve ser proporcional, isto é, o melhor deve receber mais amor do que dá, assim como deve ser mais útil, e analogamente em cada um dos outros casos; pois quando o amor é proporcional ao mérito das partes estabelece-se, em certo sentido, a igualdade, que é indubitavelmente considerada uma característica da amizade.

Mas a igualdade não parece assumir a mesma forma nos atos de justiça e na amizade. Com efeito, nos primeiros o que é igual no sentido primário é o que está em proporção com o mérito, ao passo que a igualdade quantitativa é secundária; mas na amizade a igualdade quantitativa é primária, e a proporção ao mérito, secundária. Isso se torna claro quando há uma grande distância entre as partes no que se refere à virtude, ao vício, à riqueza ou outra coisa qualquer; pois nesse caso já não são amigos e nem sequer esperam sê-lo. E a situação é manifesta acima de tudo quando se trata dos deuses, que nos ultrapassam imensamente em tudo o que é bom. Mas é também clara no tocante aos reis, pois os homens que lhes são muito inferiores tampouco esperam tornar-se seus amigos, nem indivíduos de pouca valia esperam ser amigos dos melhores ou mais sábios dentre os homens.

Em tais casos não é possível definir com exatidão até que ponto os amigos podem permanecer amigos. Com efeito, a amizade pode sobreviver ao desaparecimento de muitos elementos que a compunham, mas quando uma das partes é afastada para muito longe, como sucede com Deus, cessa a possibilidade de amizade. Essa é, aliás, a origem da questão sobre se os amigos realmente desejam aos seus amigos os maiores bens, como o de serem deuses, visto que em tal caso seus amigos deixarão de sê-lo e, por conseguinte, já não representarão bens para eles (porque os amigos são realmente um grande bem). A resposta é que, se tínhamos razão em afirmar que o amigo deseja bem ao seu amigo por ele mesmo, este deve continuar sendo a espécie de ser que é; portanto, é a ele, na medida em que continua sendo um homem, que o outro deseja os maiores bens. Mas tal-

vez não lhe deseje todos os maiores bens, pois é a si mesmo, antes de qualquer outro, que cada homem deseja o bem.

8

A maioria das pessoas parecem, devido à ambição, preferir ser amada a amar. E é por isso que os homens, em geral, amam a lisonja. Com efeito, o lisonjeiro é um amigo em posição inferior, ou finge ser tal ao mesmo tempo que simula amar mais do que é amado; e ser amado parece ter bastante semelhança com ser honrado, e isso é o que a maioria das pessoas ambicionam.

Entretanto, dir-se-ia que elas não preferem a honra em si, mas apenas acidentalmente; porquanto a maioria gosta de ser honrada pelos que ocupam posição de autoridade, em razão de suas esperanças (pois pensam que, se necessitarem de alguma coisa, consegui-las-ão com eles, e por isso se comprazem na honra como prenúncio de favores futuros). Os que desejam ser honrados por homens bons e sábios, por seu lado, querem confirmar a boa opinião que fazem de si mesmos; e, por conseguinte, deleitam-se em ser honrados porque acreditam na sua própria bondade estribados no julgamento dos que falam a seu respeito.

O ser amado, por outra parte, é deleitável em si mesmo, e por isso afigura-se preferível ao ser honrado; e a amizade parece digna de ser desejada por si mesma. Mas dir-se-ia que ela reside antes em amar do que em ser amado, como mostra o deleite que as mães sentem em amar; pois algumas mães entregam os filhos a outros para serem educados, e, enquanto conhecem o destino deles, amam-nos sem procurar ser amadas em troca (se não lhes são possíveis ambas as coisas), mas parecem contentar-se em vê-los prosperar; e amam os seus filhos mesmo quando estes, por ignorância, não lhes dão nada do que se deve a uma mãe.

E assim, como a amizade depende mais do amar que do ser amado, e são os que amam os seus amigos que são louvados, o amar parece ser a virtude característica dos amigos, de modo que só aqueles que amam na medida justa são amigos duradouros, e só a amizade desses resiste ao tempo.

É deste modo, mais que de qualquer outro, que até os desiguais podem ser amigos, pois é possível estabelecer-se uma igualdade entre eles. Ora, igualdade e semelhança são amizade, e especialmente a semelhança dos que são afins pela virtude. Com efeito, sendo constantes por natureza, eles mantêm-se fiéis um ao outro e não solicitam nem prestam serviços baixos, mas pode-se dizer que até previnem tais ocorrências, pois é característico dos homens bons não fazer o mal eles próprios, nem permitir que seus amigos o façam. Os maus, porém, não têm constância, visto que nem sequer a si mesmos se mantêm semelhantes, mas são amigos durante breve tempo, por se deleitarem na maldade um do outro. As amizades úteis ou agradáveis duram mais, isto é, subsistem enquanto os amigos proporcionam prazeres ou vantagens um ao outro.

A amizade com vistas na utilidade parece ser a que mais facilmente se forma entre contrários, como, por exemplo, entre pobre e rico, entre ignorante e letrado; porque um homem ambiciona aquilo que lhe falta e dá algo em troca. Mas nesta classe tam-

bém se poderia incluir amante e amado, belo e feio. É por isso que os amantes parecem às vezes ridículos, quando pretendem ser amados em troca; quando ambos são igualmente dignos de amor a pretensão talvez se justifique, mas é ridícula quando não têm nenhuma qualidade própria para despertar o amor.

A verdade, talvez, é que o contrário nem sequer busca o contrário por sua própria natureza, mas apenas acidentalmente, sendo o intermediário o obje- 20 to real do desejo; pois este é que é realmente bom, por exemplo: para o seco, o bom não é ficar úmido, mas passar ao estado intermediário, e da mesma forma no que se refere ao quente e em todos os outros casos. Podemos deixar de parte estes assuntos, que em verdade são um pouco estranhos à nossa investigação.

9

25 Como dissemos no começo de nossa discussão[106], a amizade e a justiça parecem dizer respeito aos mesmos objetos e manifestar-se entre as mesmas pessoas. Com efeito, em toda comunidade pensa-se que existe alguma forma de justiça, e igualmente de amizade; pelo menos, os homens dirigem-se como amigos aos seus companheiros de viagem ou camaradas de armas, e da mesma forma aos que se lhes associam em qualquer outra espécie de comunidade. E até onde vai a 30 sua associação vai a sua amizade, como também a justiça que entre eles existe. E o provérbio segundo o qual "os amigos têm tudo em comum" é a expressão da verdade, pois a amizade depende da comunhão de bens.

Ora, os irmãos e os camaradas possuem todas as coisas em comum, mas esses outros a quem nos referimos possuem em comum certas coisas — alguns mais e outros menos: porque das 35 amizades, também algumas são verdadeiras amizades em maior e outras em menor grau. E as imposições da justiça também diferem: não são os mesmos 1 160 a os deveres dos pais para com os filhos e os dos irmãos entre si, nem os dos camaradas ou dos concidadãos; e o mesmo no que toca às outras espécies de amizade.

Há também uma diferença, por conseguinte, entre os atos que são injustos para com cada uma dessas classes de associados, e a injustiça cresce de ponto quando se manifesta para com os que são amigos num sentido mais pleno; por exemplo, é mais detestável defraudar um camarada do que um concidadão, mais odioso dei- 5 xar de ajudar um irmão do que um estranho, e mais abominável ferir o próprio pai do que a qualquer outro. E as imposições da justiça também parecem aumentar com a intensidade da amizade, o que implica que a amizade e a justiça existem entre as mesmas pessoas e são coextensivas.

Ora, todas as formas de comunidade são como partes da comunidade política. Por exemplo: é tendo em vista alguma vantagem particular que os homens viajam juntos, e a fim de proverem al- 10 guma coisa necessária à vida; e é por causa da vantagem que a comunidade política parece ter-se formado e perdurar, pois esse é o objetivo que os legisladores se propõem, e chamam justo o que concorre para a vantagem comum.

[106] 1 155 a 22-28. (N. do T.)

Mas as outras comunidades têm em mira aspectos particulares dessa vantagem comum: os marinheiros, por exemplo, visam ao que é vantajoso numa travessia para o propósito de ganhar dinheiro ou alguma finalidade dessa espécie; e os soldados, ao que é vantajoso na guerra, quer busquem riqueza, quer a vitória ou a posse de uma cidade; e os membros de tribos ou demos procedem do mesmo modo.

[Algumas comunidades parecem originar-se da necessidade de prazer, como as corporações religiosas e os grêmios sociais; pois esses existem a fim de oferecer sacrifícios e proporcionar o convívio. Mas todos parecem incluir-se na comunidade política, que não visa à vantagem imediata, mas ao que é vantajoso para a vida no seu todo], oferecendo sacrifícios e programando reuniões para esse fim, honrando os deuses e provendo aprazíveis recreações para si mesma. Com efeito, tudo indica que os antigos sacrifícios e reuniões ocorriam após as colheitas como uma espécie de festa das primícias, pois era nessa época que os homens tinham mais lazeres.

Todas as comunidades, por conseguinte, parecem fazer parte da comunidade política; e as espécies particulares de amizade devem corresponder às espécies particulares de comunidade.

10

Existem três espécies de constituição e igual número de desvios — perversões daquelas, por assim dizer. As constituições são a monarquia, a aristocracia, e em terceiro lugar a que se baseia na posse de bens e que seria talvez apropriado chamar timocrática, embora a maioria lhe chame governo do povo. A melhor delas é a monarquia, e a pior é a timocracia.

O desvio da monarquia é a tirania, pois que ambas são formadas de governo de um só homem, mas há entre elas a maior diferença possível. O *tirano* visa à sua própria vantagem, o rei à vantagem de seus súditos. Com efeito, um homem não é rei a menos que baste a si mesmo e supere os seus súditos em todas as boas coisas. Ora, um homem em tais condições de mais nada precisa, e por isso não olhará aos seus interesses, mas aos de seus súditos; pois o rei que assim não for terá da realeza apenas o título. Ora, a tirania é o contrário exato de tudo isso: o tirano visa ao seu próprio bem. E é evidente ser esta a pior forma de desvio, pois o contrário do melhor é que é o pior.

A monarquia degenera em tirania, que é a forma pervertida do governo de um só homem, e o mau rei converte-se em tirano. A aristocracia, por seu lado, degenera em oligarquia pela ruindade dos governantes, que distribuem sem eqüidade o que pertence ao Estado — todas ou a maior parte das coisas boas para si mesmos, e os cargos públicos sempre para as mesmas pessoas, olhando acima de tudo a riqueza; e destarte os governantes são poucos e maus, em lugar de serem os mais dignos.

A timocracia, por seu lado, degenera em democracia. Ambas são coextensivas, já que a própria timocracia tem como ideal o governo da maioria, e os que não têm posses são contados como iguais aos outros. A democracia é a menos má das três espécies de perversão, pois no seu caso a forma de constituição não apresenta mais que um ligeiro desvio.

São estas pois as mudanças a que

estão mais sujeitas as constituições, e estas as transições menores e mais fáceis.

Podem ser encontradas analogias das constituições e, por assim dizer, modelos delas nas próprias famílias. Com efeito, a associação de um pai com seus filhos tem a forma da monarquia, visto que o pai zela pelos filhos. 25 Aí está por que Homero chama a Zeus de "pai"[107]; e o ideal da monarquia é ser uma forma paternal de governo. Entre os persas, no entanto, o governo dos pais é tirânico, pois ali os pais usam os filhos como escravos. Tirânico, 30 igualmente, é o governo dos amos sobre os escravos, em que a única coisa que se tem em vista é a vantagem dos primeiros. Ora, esta parece ser uma forma correta de governo, mas o tipo persa é pervertido, uma vez que diferentes são as modalidades de governo apropriadas a relações diferentes.

A associação entre marido e mulher parece ser aristocrática, já que o homem governa como convém ao seu valor, mas deixa a cargo da esposa os assuntos que pertencem a uma mulher. 35 Se o homem governa em tudo, a relação degenera em oligarquia, pois ao proceder assim ele não age de acordo com o valor respectivo de cada sexo, nem governa em virtude da sua superioridade. Às vezes, no entanto, são as 1161 a mulheres que governam, por serem herdeiras; e assim o seu governo não se baseia na excelência, mas na riqueza e no poder, como acontece nas oligarquias.

A associação de irmãos assemelha-se à timocracia, porquanto eles são iguais, salvo na medida em que haja 5 diferença de idades; e por isso, quando diferem muito em idade, a amizade já não é do tipo fraternal. A democracia é encontrada sobretudo nas famílias acéfalas (onde, por conseguinte, todos se encontram num nível de igualdade), e naquelas em que o chefe é fraco e todos têm licença de agir como entenderem.

[107] Por exemplo, *Ilíada* I, 503. (N. do T.)

11

10 Mostra a observação que cada uma das constituições comporta amizade na exata medida em que comporta a justiça. A amizade entre um rei e seus súditos depende de um excesso de benefícios conferidos, porquanto o rei os confere aos seus súditos quando, sendo ele um homem bom, zela pelo bem-estar destes, como faz o pastor com as suas ovelhas (e por isso Homero chamou a Agamenon "pastor dos 15 povos[108]"). E tal é também a amizade de um pai, embora este exceda o outro na grandeza dos benefícios dispensados, pois é a causa da existência dos filhos, a qual todos consideram o maior dos bens, assim como provê à sua alimentação e educação. Tudo isso se costuma atribuir também aos avós. E acresce que, por natureza, um pai tende a governar seus filhos, os avós aos descendentes e os reis aos seus súditos. 20 Estas amizades implicam superioridade de uma parte sobre a outra, sendo essa a razão das honras que se prestam aos antepassados.

Portanto, a justiça que existe entre pessoas assim relacionadas não é a mesma de parte a parte, mas sempre proporcional ao mérito; porquanto isso é verdadeiro também da própria amizade.

[108] Por exemplo, *Ilíada* II, 243. (N. do T.)

A amizade entre marido e mulher, por outro lado, é a mesma que se observa na aristocracia, já que está de acordo com a virtude: o melhor recebe maior quinhão de bens e cada um recebe o que lhe compete; e o mesmo se pode dizer da justiça nessas relações.

25 A amizade de irmãos é como a de camaradas, porquanto são iguais e próximos uns dos outros pela idade; e tais pessoas, em geral, assemelham-se nos sentimentos e no caráter. E também é semelhante a esta a amizade apropriada ao governo timocrático; pois numa tal constituição o ideal é serem os cidadãos iguais e eqüitativos, e por isso o governo é assumido por turnos numa base de igualdade. E a amizade apropriada a esta constituição corresponde à que descrevemos.

30 Nas formas de desvio, porém, como mal existe justiça, também é rara a amizade. E onde menos existe é na pior das formas: na tirania há pouca ou nenhuma amizade. Com efeito, onde nada aproxima o governante dos governados não pode haver amizade, uma vez que não há justiça. Por exemplo, entre artífice e ferramenta, alma e corpo, amo e escravo, os segundos termos de cada uma dessas dualidades são beneficiados por aqueles que os utilizam, mas não existe amizade nem justiça para com coisas inanimadas. 35 1161 b

Mas tampouco existe amizade para com um cavalo, um boi ou um escravo enquanto escravo, pois não há nada de comum entre as duas partes: o escravo é uma ferramenta viva e a ferramenta é um escravo inanimado. Enquanto escravo, pois, não se pode ser seu amigo, mas enquanto homem isso é possível, pois parece haver uma certa justiça entre um homem qualquer e outro homem qualquer que tenham condições para participar de um sistema jurídico ou ser partes num ajuste: logo, pode haver amizade com ele na medida em que é um homem. 5

Por conseguinte, embora nas tiranias mal existam a amizade e a justiça, nas democracias elas têm uma existência mais plena, pois onde há igualdade entre os cidadãos estes possuem muito em comum. 10

12

Como dissemos[109], dissemos pois, toda a forma de amizade envolve associação. Poder-se-ia, no entanto, distinguir das outras a amizade dos familiares e a dos camaradas. As dos 15 concidadãos, contribais, companheiros de viagem, etc., se assemelham mais às amizades de associação, pois parecem repousar sobre uma espécie de pacto. Nesta classe poderíamos incluir a amizade entre hóspede e hospedeiro.

A própria amizade dos familiares, embora seja de várias espécies, parece depender em todos os casos da amizade paterno-filial; porquanto os pais amam os filhos como partes de si mesmos, e os filhos amam os pais por serem algo que se originou deles. Ora (1), os pais conhecem os filhos melhor do que estes se conhecem como seus filhos, e (2) o procriador sente os filhos 20 como seus mais do que os filhos sentem os pais como seus, pois o produto pertence a quem o produziu (como, por exemplo, um dente, um fio de cabelo ou qualquer outra coisa pertence ao seu dono), mas o produtor não pertence ao seu produto, ou pertence em

[109] 1159 b 29-32. (N. do T.)

25 menor grau. E finalmente (3), o tempo decorrido contribui para o mesmo resultado: os pais amam os filhos desde que estes nascem, mas os filhos começam a amar os pais só depois de algum tempo, quando adquiram entendimento ou o poder de discriminação pelos sentidos. Por isso tudo se evidencia também a razão de ser o amor das mães maior que o dos pais.

Pai e mãe amam, portanto, os seus filhos como a si mesmos (pois estes, em virtude de sua existência separada, são como que outros "eus"), enquanto os filhos amam os pais por terem nas- 30 cido deles, e os irmãos amam uns aos outros por se originarem dos mesmos pais, já que a sua identidade com estes os torna idênticos entre si (e por isso se fala em ser "do mesmo sangue", "do mesmo tronco" e assim por diante). Em certo sentido, pois, são a mesma coisa, embora existam como indivíduos separados.

Duas coisas que muito contribuem para a amizade são a educação em comum e a semelhança de idade; pois "pessoas da mesma idade se dão bem", e os que se criaram juntos tendem a 35 viver em camaradagem; e é por isso que a amizade dos irmãos se assemelha à dos camaradas. 1162 a E entre primos e outros parentes existe um laço derivado do fraterno, isto é, de provirem dos mesmos pais. Aproximam-se e distanciam-se uns dos outros proporcionalmente à proximidade ou distância do progenitor comum.

5 A amizade dos filhos pelos pais e dos homens pelos deuses é a que se tem para com algo de bom e superior, pois eles lhes dispensaram os maiores benefícios, dando-lhes o ser, a alimentação e a educação desde que nasceram. E essa espécie de amizade também é aprazível e útil, mais do que a amizade entre estranhos, uma vez que tais pessoas convivem mais entre si.

A amizade de irmãos tem as carac- 10 terísticas observadas na amizade entre camaradas (especialmente quando estes são bons) e, de modo geral, entre pessoas semelhantes umas às outras, porquanto eles vivem em comum e se amam desde que nasceram, e já que os filhos dos mesmos pais, tendo crescido juntos e recebido a mesma educação, têm maior semelhança de caráter; e, no seu caso, a prova do tempo foi aplicada de maneira mais completa e concludente.

Entre outros graus de parentesco as 15 relações amigáveis são encontradas nas proporções correspondentes. Entre marido e mulher a amizade parece existir por natureza, pois a espécie humana se inclina naturalmente a formar casais — mais do que a formar cidades, já que a família é anterior à cidade e mais necessária do que esta, e a reprodução é comum ao homem e aos animais. Entre os outros animais a união vai apenas até esse ponto, mas os seres humanos vivem juntos não só 20 para reproduzir-se, senão também para os vários propósitos da vida. E desde o começo são divididas as funções, diferindo entre si as do homem e as da mulher, e ajudam eles um ao outro fazendo capital comum de seus dotes individuais. Por tais motivos, tanto a utilidade como o prazer parecem ser encontrados nessa espécie de amizade. Pode ela, no entanto, basear-se tam- 25 bém na virtude, se as partes são boas; pois cada uma possui a sua virtude própria, e ambas se deleitam *nisso*. E os filhos constituem um laço de união (motivo pelo qual os casais sem filhos separam-se mais facilmente); porquanto os filhos são um bem comum a ambos, e o que ambos possuem em comum os conserva unidos.

Como devem portar-se um para com o outro marido e mulher, e, de um modo geral, amigo com amigo, parece 30

ser a mesma questão que a de determinar qual seja a sua conduta justa, porque um homem não parece ter os mesmos deveres para com um amigo, um estranho, um camarada e um condiscípulo.

13

Existem três espécies de amizade, como dissemos no começo de nossa 35 investigação[110], e com respeito a cada uma delas alguns são amigos em termos de igualdade e outros em virtude de uma superioridade (pois não só homens igualmente bons podem tornar-se 1162 b amigos, mas um homem melhor pode fazer amizade com outro pior, e também nas amizades que se baseiam no prazer ou na utilidade os amigos podem ser iguais ou desiguais quanto aos benefícios que conferem). Assim sendo, os iguais devem ser amigos numa base de igualdade quanto ao amor e a todos os outros respeitos, ao passo que os desiguais devem beneficiar-se proporcionalmente à sua superioridade ou inferioridade.

5 As queixas e censuras surgem unicamente ou principalmente nas amizades que se baseiam na utilidade, e isso está conforme ao que seria de esperar. Com efeito, os que são amigos com base na virtude anseiam por fazer bem um ao outro (pois que isso é uma marca de virtude e de amizade), e entre homens que emulam entre si nessas coisas não *pode haver* queixas nem disputas. Ninguém é ofendido por um homem que o 10 ama e lhe faz bem — e, se é uma pessoa de nobres sentimentos, vinga-se fazendo bem ao outro. E o homem que supera o outro nos serviços prestados não se queixará do seu amigo, visto que obtém aquilo que tinha em vista: com efeito, cada um deles deseja o que é bom. E tampouco nas amizades baseadas no prazer surgem muitas queixas, porque ambos recebem simultaneamente o que desejam, se se comprazem em passar o tempo juntos; e mesmo o homem que se queixasse de 15 outro por não lhe proporcionar prazer seria ridículo, uma vez que depende dele não passar seus dias em companhia desse outro.

Mas a amizade que se baseia na utilidade é repleta de queixas; porquanto, como cada um se utiliza do outro em seu próprio benefício, sempre querem lucrar na transação, e pensam que saíram prejudicados e censuram seus amigos porque não recebem tudo o que "necessitam e merecem"; e os que fazem bem a outros não podem ajudá-los tanto quanto eles querem. 20

Ora, é de supor que, sendo a justiça de duas espécies, uma não escrita e a outra legal, haja também uma espécie moral e outra legal de amizade baseada na utilidade. E assim, as queixas surgem principalmente quando os homens não dissolvem a relação dentro do espírito do mesmo tipo de amizade em que a contraíram.

O tipo *legal* é aquele que assenta 25 sobre termos definidos. Sua variedade puramente comercial baseia-se no pagamento imediato, enquanto a variedade mais liberal dá uma certa margem de tempo, mas estipula uma troca definida. Nesta variedade a dívida é clara e não ambígua, mas a sua protelação contém um elemento de amizade; e por isso alguns Estados não 30 admitem ações judiciais em torno de

[110] 1156 a 7. (N. do T.)

tais acordos, mas pensam que os homens que transacionaram numa base de crédito devem aceitar as conseqüências.

O tipo *moral* não assenta em termos fixos. Faz uma dádiva, ou o que quer que seja, como se fosse a um amigo; mas espera receber outro tanto ou mais, como se não tivesse dado e sim emprestado; e, se a situação de um deles é pior após dissolver-se a relação do que antes de havê-la contraído, esse 35 homem se queixará. Isso acontece porque todos os homens ou a maioria deles desejam o que é nobre mas escolhem o que é vantajoso; ora, é nobre fazer bem a um outro sem visar a qualquer compensação, mas receber benefícios é que é vantajoso.

1163 a Portanto, cabe-nos retribuir, se possível, com o equivalente do que recebemos (porque não devemos fazer de um homem nosso amigo contra a sua vontade; é preciso reconhecer que nos enganamos de começo, aceitando um benefício de uma pessoa de quem não devíamos aceitá-lo, já que não era nosso amigo, nem de alguém que o fez simplesmente por fazer; e cumpre-nos saldar as contas exatamente como se tivéssemos sido beneficiados com base 5 em termos fixos). Em verdade, teríamos concordado em retribuir se pudéssemos (do contrário, o próprio benfeitor não contaria com isso); e, por conseguinte, devemos retribuir, se isso nos é possível. Mas de início devemos considerar o homem por quem estamos sendo beneficiados e em que termos ele procede, a fim de aceitar o benefício nesses termos, ou então recusá-lo.

É discutível se devemos medir um 10 serviço pela sua utilidade para o beneficiado e retribuí-lo nessa base, ou pela benevolência do benfeitor. Com efeito, os que recebem dizem ter recebido de seus benfeitores o que custou pouco a estes e que eles poderiam ter obtido de outros — subestimando dessa forma o serviço; ao passo que os benfeitores, pelo contrário, afirmam ter feito o máximo que podiam e o que não poderia 15 ter sido obtido de outros, e que o serviço foi prestado em ocasião de perigo ou de necessidade.

Ora, se a amizade é do tipo que visa à *utilidade*, certamente a vantagem para o beneficiado é a medida, porquanto é ele quem solicita o serviço e o outro o ajuda na suposição de que receberá o equivalente. Destarte, a ajuda foi exatamente igual à vantagem do beneficiado, o qual, por conse- 20 guinte, deve retribuir com o equivalente do que recebeu, ou mais (pois isso seria mais nobre).

Nas amizades que se baseiam na *virtude*, por outro lado, não surgem queixas, mas o propósito do benfeitor é uma espécie de medida; pois no propósito reside o elemento essencial da virtude e do caráter.

14

Também nas amizades que se ba- 25 seiam na superioridade surgem dissensões, pois cada qual espera obter mais proveito delas, mas, quando isso acontece, a amizade se dissolve. Não só o homem melhor pensa que lhe cabe receber mais, de vez que um homem bom faz jus a mais, como o mais útil espera a mesma coisa. E dizem que um homem inútil não deve receber tanto quanto eles, visto que nesse caso a amizade deixa de ser amizade para converter-se num serviço público 30 quando os seus proveitos não correspondem ao valor dos benefícios conferidos. Porque tais pessoas pensam que,

assim como numa sociedade comercial os que entram com mais devem ganhar mais, o mesmo deve suceder na amizade. Mas o homem que se encontra em estado de necessidade e inferioridade faz a reivindicação contrária: pensa que é próprio de um bom amigo ajudar 35 os necessitados. De que serviria, diz ele, ser amigo de um homem bom ou poderoso se não se tirasse nenhum proveito disso?

1163 b Seja como for, parece que cada parte é justificada na sua asserção e que cada um deveria tirar mais vantagem da amizade do que o outro — não maior quantidade da mesma coisa, porém, mas o superior em honra e o inferior em ganho; porquanto a honra é o prêmio da virtude e da beneficência, enquanto o ganho é a ajuda de que necessita a inferioridade.

5 O mesmo parece suceder nas disposições constitucionais: o homem que não contribui com nada para o bem comum não é honrado, pois o que pertence ao público é dado a quem o beneficia, e a honra pertence ao público. Não é possível receber ao mesmo tempo riqueza e honra do patrimônio comum. Com efeito, ninguém se conforma em receber a parte menor em 10 *todas* as coisas; destarte, ao homem que perde a riqueza confere-se honra, e riqueza ao que consente em ser pago, já que a proporção ao mérito iguala as partes e preserva a amizade, como dissemos[111].

É também essa, portanto, a maneira pela qual nos deveríamos associar com desiguais: o homem que é beneficiado com respeito à riqueza ou à virtude deve retribuir com honra, compensando o outro na medida de suas capacidades. Porquanto a amizade pede a um homem que faça o que pode e não 15 o que é proporcional aos méritos do caso, já que isso nem sempre é possível, como, por exemplo, nas honras prestadas aos deuses ou aos pais. Com efeito, ninguém jamais lhes poderia pagar o equivalente do que recebe, mas o homem que os serve na medida de suas capacidades é considerado um homem bom.

Eis aí por que não parece lícito a um homem repudiar seu pai (embora o pai 20 possa repudiar o filho). Como devedor que é, deve pagar, mas nada do que um filho possa fazer equivalerá ao que recebeu, de modo que ele continua sempre em dívida. Mas, assim como os credores podem perdoar uma dívida, também um pai pode fazê-lo. E, por outro lado, pensa-se que ninguém repudiaria um filho que não fosse profundamente perverso; porque, além da 25 amizade natural entre pai e filho, é próprio da natureza humana não enjeitar a ajuda de um filho. Mas este, se de fato é perverso, evitará ajudar o pai ou não fará muita questão disso; porquanto a maioria deseja receber benefícios mas evita fazê-los, como coisa que não compensa.

Sobre estas questões dissemos o 30 suficiente.

111 1 162 a 34 — 1162 b 4; cf. 1158 b 27, 1159 a 35 — 1159 b 3. (N. do T.)

LIVRO IX

1

Em todas as amizades entre dessemelhantes é, como dissemos[112], a proporção que iguala as partes e preserva a amizade. Por exemplo, na forma política de amizade, o sapateiro recebe uma compensação pelos seus produtos na proporção do que eles valem, e o mesmo sucede com o tecelão e outros artífices. Ora, aqui foi estabelecida uma medida comum sob a forma de dinheiro, à qual tudo é referido e pela qual tudo se mede. Mas na amizade entre amantes, por vezes o amante se queixa de que o seu excesso de amor não é recompensado com amor (embora não tenha nada, talvez, que o faça digno de ser amado), enquanto o amado se queixa com freqüência de que o amante, que outrora lhe prometia tudo, agora não cumpre nada. Tais incidentes acontecem quando o amante ama o amado com vistas no prazer, enquanto o amado ama o amante com vistas na utilidade, e nenhum dos dois possui as qualidades que deles se esperam. Se tais são os objetivos da amizade, esta se dissolve quando os dois não obtêm as coisas que constituíam os motivos de seu amor; porquanto nenhum deles amava o outro por si mesmo, mas apenas as suas qualidades, e estas não eram duradouras. Eis aí por que essas amizades também são passageiras. Mas o amor dos caracteres, como dissemos[113], perdura porque só depende de si mesmo.

Surgem desentendimentos quando o que as pessoas obtêm é algo diferente daquilo que desejam, pois é, então, como se nada tivessem obtido. Veja-se a história do homem que fez trato com um citarista, prometendo dar-lhe tanto mais quanto melhor cantasse; mas pela manhã, quando o outro reclamou o cumprimento da promessa, ele respondeu que havia retribuído prazer com prazer. Ora, se fosse prazer o que ambos queriam, tudo estaria bem; mas se um queria prazer enquanto o outro queria ganho, e um recebeu o que queria, mas o outro não, os termos da transação não foram devidamente cumpridos; pois o que cada um necessita é aquilo a que se aplica, e é em troca disso que dá o que tem.

Mas quem fixará o valor do serviço: o que se sacrifica ou o que alcança a vantagem? Seja como for, o outro parece deixar a decisão com ele. Era assim, segundo se conta, que Protágoras costumava proceder: toda vez que ensinava uma coisa qualquer, mandava o aluno estimar o valor do conhecimento e aceitava a quantia que ele tivesse fixado. Mas em tais assuntos alguns aprovam o aforismo: "Que cada um tenha a sua recompensa fixa[114]".

[112] Cf. 1132 b 31-33, 1158 b 27 1159 a 35 — 1159 b 3, 1162 a 34 — 1162 b 4, 1 163 b 11. (N. do T.)

[113] 1156 b 9-12. (N do T.)

[114] Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, 370, Rzach. (N. do T.)

Os que, tendo recebido o dinheiro com antecipação, não fazem nada do que haviam prometido por causa da extravagância de suas promessas são 30 naturalmente objetos de queixa porque não cumprem o que pactuaram fazer. Os sofistas são talvez forçados a agir assim porque ninguém lhes daria dinheiro em troca das coisas que eles realmente sabem. Essas pessoas, por conseguinte, se não fazem aquilo para que foram pagas, são naturalmente objetos de queixa.

Mas quando não há contrato de serviço, aqueles que renunciam a alguma coisa no interesse da outra parte não podem, como dissemos[115], ser acusa- 35 dos, porquanto essa é a natureza da 1164b amizade baseada na virtude; e a retribuição lhes deve ser feita de acordo com o seu propósito (pois o propósito é o que caracteriza tanto um amigo como a virtude). E da mesma forma, segundo parece, deveriam ser retribuídos aqueles com quem estudamos filosofia, pois o seu valor não pode ser medido pelo dinheiro, nem há honra que esteja à altura de seus serviços; 5 entretanto, é talvez suficiente, como no caso dos deuses e de nossos pais, dar-lhes aquilo que podemos.

Se a dádiva não era dessa espécie mas foi feita com a mira na retribuição, é certamente preferível que se retribua de maneira que pareça justa a ambas as partes; mas, se isso não for possível, não apenas será necessário mas também justo que o primeiro beneficiado fixe a recompensa. Com 10 efeito, se o outro receber em troca o equivalente da vantagem auferida por ele, ou o preço que teria pago pelo prazer, terá recebido o que é justo da parte do primeiro beneficiado.

Vemos acontecer o mesmo com as coisas que são postas à venda, e em alguns lugares a lei proscreve as demandas originadas de contratos voluntários, partindo do princípio de que cada um deve ajustar suas contas com aque- 15 les a quem deu crédito, dentro do mesmo espírito em que transacionou com eles. A lei considera mais justo que as condições sejam fixadas pelo homem a quem se concedeu crédito do que pelo outro, pois que a maioria das coisas não são estimadas no mesmo valor pelos que as possuem e pelos que necessitam delas. Cada classe dá grande valor ao que é seu e que ela oferece; não obstante, a retribuição é feita nos termos fixados pelo que recebe. Mas, 20 sem dúvida, este deve avaliar uma coisa não pelo que lhe parece valer quando a possui e sim pelo valor que lhe atribuía antes de possuí-la.

[115] 1162 b 6-13. (N. do T.)

2

Outro problema é levantado por perguntas do gênero das seguintes: Devemos dar preferência em todas as coisas a nosso pai e obedecer-lhe, ou depositar nossa confiança num médico quando estamos doentes e escolher um homem de tirocínio militar quando nos 25 compete eleger um general? E, analogamente, devemos prestar serviço de preferência a um amigo ou a um homem bom, e mostrar-nos gratos a um benfeitor ou obsequiar um amigo, se não for possível fazer ambas as coisas?

Não é verdade que todas essas questões são difíceis de resolver com precisão? Porquanto elas admitem variações de toda sorte, tanto com respeito

30 à magnitude do serviço como à sua nobreza e à sua necessidade. Mas que não devemos dar preferência em todas as coisas à mesma pessoa é bastante claro; e, em geral, é mais certo retribuir benefícios do que obsequiar amigos, e antes de fazer um empréstimo a um amigo devemos pagar o nosso credor.

Mas talvez nem isto seja sempre verdadeiro: por exemplo, deve um homem que foi resgatado das mãos de bandidos resgatar em troca o que o 35 libertou, seja ele quem for (ou pagar-lhe, se ele não foi capturado, mas exige 1165 a pagamento), ou, em vez disso, deve resgatar o seu pai? Dir-se-ia que o certo é resgatar o pai mesmo de preferência a si próprio.

Como dissemos[116], pois, em geral a dívida deve ser paga, mas se a dádiva é extremamente nobre ou necessária cumpre atender também a estas consi- 5 derações. Porque às vezes nem sequer é justo retribuir com o equivalente do que recebemos, quando uma das partes prestou serviço a um homem que sabe ser bom, enquanto a outra retribui a 10 alguém que acredita ser mau. E, às vezes, não devemos emprestar a quem nos fez um empréstimo, pois o primeiro emprestou a um homem bom, esperando reaver o seu empréstimo, enquanto o outro não tem esperança de ser pago por alguém que passa por ser mau. Portanto, se isto é a verdade, a exigência não é justa; e se não é, mas acredita-se que seja, ninguém consideraria estranha a recusa. Como acentuamos muitas vezes[117], as discussões a respeito de sentimentos e ações são tão definidas ou indefinidas quanto os seus objetos.

Que não devemos fazer a mesma retribuição a cada um, nem dar a um pai a preferência em todas as coisas, 15 assim como não oferecemos todos os sacrifícios a Zeus, é suficientemente claro. Mas, como devemos prestar coisas diferentes aos pais, aos irmãos, aos camaradas e aos benfeitores, a cada classe devemos prestar o que for apropriado e decoroso. E isso é o que as pessoas parecem realmente fazer. Para as bodas convidam os parentes, pois estes fazem parte da família e, por conseguinte, participam também dos acontecimentos que a afetam; e por 20 ocasião dos enterros também consideram apropriado que se reúnam os parentes antes de mais ninguém, pela mesma razão.

No que toca aos alimentos, pensa-se que devemos ajudar nossos pais antes de qualquer outro, pois que deles recebemos outrora o nosso sustento e é mais honroso ajudar a esse respeito os autores de nosso ser, mesmo de preferência a nós próprios. E também devemos honrar nossos pais como honramos os deuses, porém não lhes prestar 25 toda e qualquer honra; acresce que as mesmas honras não convêm ao pai e à mãe, nem se lhes deve dar as que se costuma conferir a um filósofo ou um general, e sim as que são devidas a um pai ou a uma mãe.

A todas as pessoas mais velhas, igualmente, devem ser prestadas as honras que convêm à sua idade, erguendo-nos para recebê-las, procurando lugares para elas, etc.; ao passo que aos camaradas e amigos devemos dar a liberdade de expressar-se e o uso de todas as coisas em comum. 30

E também aos parentes, aos contribais, aos concidadãos e a cada uma das outras classes deve-se sempre procurar prestar o que for apropriado e comparar os direitos de cada classe com respeito à proximidade de relação, e à virtude ou necessidade. A compara-

[116] 1164 b 31 — 1165 a 2. (N. do T.)

[117] 1094 b 11-27, 1098 a 26-29, 1103 b 34 — 1104 a 5. (N. do T.)

ção é mais fácil quando as pessoas pertencem à mesma classe, e mais trabalhosa quando são diferentes. Nem por isso devemos furtar-nos à tarefa, mas cumpre-nos decidir a questão como melhor pudermos.

3

Outra questão que se apresenta é sobre se convém ou não romper a amizade quando a outra parte não permanece a mesma. Talvez se possa dizer que não há nada de estranho em romper uma amizade baseada na utilidade ou no prazer quando nossos amigos já não possuem tais atributos. Pois foi por causa destes que nos tornamos amigos; e quando eles deixam de existir, é razoável que não se sinta mais amor. Mas poderíamos queixar-nos de um outro se, tendo-nos ele amado pela nossa utilidade ou aprazibilidade, simulou amar-nos pelo nosso caráter. Porque, como dissemos no começo[118], as mais das vezes surgem os desentendimentos entre amigos quando não são amigos dentro do espírito em que pensam sê-lo. E assim, quando um homem iludiu a si mesmo julgando que era amado pelo seu caráter e isso não correspondia em absoluto à verdade, não pode ele censurar a ninguém senão a si próprio; mas quando foi iludido pelas simulações da outra pessoa, é justo que se queixe de quem o enganou — mais justo, até, do que quando nos queixamos de falsificadores de moedas, porquanto o mal diz respeito a uma coisa mais valiosa.

Mas quando aceitamos um homem como bom e ele se revela e patenteia mau, devemos continuar a amá-lo? Isso é certamente impossível, visto que não se podem amar todas as coisas, mas apenas o que é bom. O que é mau nem pode nem deve ser amado, pois ninguém tem o dever de amar o mau, nem de tornar-se semelhante a ele; e já temos dito[119] que o semelhante é caro ao semelhante.

Deve, então, ser a amizade imediatamente rompida? Ou não será assim em todos os casos, mas apenas quando nossos amigos são incuráveis em sua maldade? Se são passíveis de reforma, deveríamos antes procurar ajudá-los no que toca ao seu caráter ou aos seus bens materiais, tanto mais que isso é melhor e mais característico da amizade. Mas ninguém acharia estranho que alguém rompesse semelhante amizade, pois não era amigo de um homem dessa espécie; uma vez que seu amigo mudou e ele não pode salvá-lo, é justo que o abandone.

Mas se um dos amigos permanecesse o mesmo e o outro se tornasse melhor e o ultrapassasse grandemente em virtude, deveria o segundo tratar o primeiro como amigo? Seguramente, isso não é possível. A verdade do que dizemos se evidencia sobretudo quando o intervalo é grande, como no caso das amizades de infância: se um dos amigos permaneceu uma *criança quanto* ao intelecto, ao passo que o outro se tornou um homem na inteira acepção da palavra, como podem continuar amigos se não aprovam as mesmas coisas, nem se deleitam ou contristam com as mesmas coisas? Porquanto

[118] 1162 b 23-25. (N. do T.)

[119] 1156 b 19-21, 1159 b 1. (N. do T.)

nem mesmo com respeito um ao outro haverá concordância entre os seus gostos, e sem isso (como já vimos[120]), não pode haver amizade, pois impossível é 30 viverem os dois juntos. Já discutimos, porém, estes assuntos[121].

Devemos, então, conduzir-nos para com ele como se nunca tivéssemos sido seu amigo? Certamente nos recordaremos de nossa antiga intimidade, e como somos de opinião que convém obsequiar nossos amigos de preferência a estranhos, também no caso 35 dos que foram nossos amigos devemos levar em consideração a amizade de outrora, se o rompimento não se deveu a um excesso de maldade.

[120] 1157 b 22-24. (N. do T.)
[121] *Ibid.* 17-24, 1158 b 33-35. (N. do T.)

4

1166 a As relações amigáveis com seu semelhante e as marcas pelas quais são definidas as amizades parecem proceder das relações de um homem para consigo mesmo. Com efeito (1), definimos um amigo como aquele que deseja e faz, ou parece desejar e fazer o bem no interesse de seu amigo, ou (2) como aquele que deseja que seu amigo exista 5 e viva, por ele mesmo; e isso é o que as mães fazem aos seus filhos e o que fazem os amigos que entraram em conflito[122]. E (3) outros o definem como aquele que vive na companhia de um outro e (4) tem os mesmos gostos que ele, ou (5) o que compartilha os pesares e alegrias de seu amigo; e isso também é encontrado principalmente nas mães. É por alguma destas características que a amizade é definida.

10 Ora, cada uma delas é verdadeira do homem bom em relação a si mesmo (e de todos os outros homens na medida em que se consideram bons; a virtude e o homem bom parecem, como dissemos[123], ser a medida de todas as classes de coisas). Com efeito, as suas opiniões são harmônicas e ele deseja de toda a sua alma as mesmas coisas; por conseguinte, deseja para si o que é bom e o que parece sê-lo, e o faz (pois é 15 característico do homem bom pôr em prática o bem), e assim procede no seu próprio interesse (isto é, no interesse do elemento intelectual que possui em si e que é considerado como sendo o próprio homem); e a si mesmo deseja a vida e a preservação, em especial do elemento em virtude do qual ele pensa. Porquanto a existência é boa para o homem virtuoso, e cada um deseja para si o que é bom, ao passo que nin- 20 guém desejaria possuir o mundo inteiro se para tanto lhe fosse preciso tornar-se uma outra pessoa (quanto a isso, Deus é quem tem a posse atual do bem). Tal homem só deseja essas coisas com a condição de continuar sendo o que é; e o elemento pensante parece ser o próprio indivíduo, ou sê-lo mais do que qualquer outro dos elementos que o formam. E ele deseja viver consigo mesmo, e o faz com prazer, já que se compraz na recordação de seus atos passados e suas esperanças para o fu- 25 turo são boas, e portanto agradáveis. Tem, do mesmo modo, a mente bem provida de objetos de contemplação. E sofre e se alegra, mais do qualquer outro, consigo mesmo; porquanto a mesma coisa é sempre dolorosa, e a

[122] Alguns editores eliminam esta parte final. Mas o sentido deve ser: Houve uma controvérsia que lhes prejudica a união, mas ainda os deixa com boa disposição de um para com o outro. (N. do E.)
[123] 1113 a 22-33, cf. 1099 a 13. (N. do T.)

mesma coisa, sempre agradável, e não uma coisa agora e outra depois. Ele não tem, por assim dizer, nada de que possa arrepender-se.

Logo, como cada uma destas características pertence ao homem bom em relação a si mesmo, e ele se relaciona para com o seu amigo como para consigo mesmo (pois o amigo é um outro "eu"), pensa-se que a amizade é também um destes atributos, e que aqueles que possuem estes atributos são amigos. Se há ou não amizade entre um homem e ele mesmo, é uma questão que podemos deixar de lado por ora. Parece haver amizade na medida em que ele é dois ou mais, a julgar pelos atributos da amizade que mencionamos acima e pelo fato de que o extremo da amizade é comparado ao amor que sentimos por nós mesmos.

Entretanto, os atributos mencionados parecem pertencer à maioria dos homens, por deploráveis criaturas que eles sejam. Devemos então dizer que, na medida em que estão satisfeitos consigo e se consideram bons, eles participam desses atributos? O certo é que nenhum homem radicalmente mau e ímpio os possui ou sequer parece possuí-los. Não se pode dizer, tampouco, que as pessoas inferiores os possuam, pois tais pessoas não se harmonizam consigo mesmas, e apetecem certas coisas, mas racionalmente desejam outras.

Isto é verdadeiro, por exemplo, dos incontinentes, que escolhem, em lugar das coisas que eles mesmos julgam boas, outras que são agradáveis mas perniciosas; enquanto outras pessoas ainda, por covardia e indolência, se esquivam de fazer o que consideram melhor para elas próprias. E os que cometeram muitos atos abomináveis e são odiados pela sua maldade esquivam-se à própria vida e destroem a si mesmos. E os maus buscam outras pessoas com quem passar os seus dias e fugir de si mesmos; pois lembram-se de muitos crimes e prevêem outros semelhantes quando estão sozinhos, mas esquecem-nos quando têm companhia. E, não possuindo em si nada de louvável, não sentem nenhum amor por si mesmos. Por isso, tais homens tampouco se alegram ou sofrem consigo próprios; porquanto a sua alma é dilacerada por forças contrárias, e um dos elementos que a constituem, em razão da sua maldade, sofre quando se abstém de certos atos, enquanto a outra parte se rejubila, e uma delas o arrasta numa direção e a outra na direção contrária, como se o quisessem esquartejar. Se um homem não pode sentir dor e prazer ao mesmo tempo, pelo menos ao cabo de alguns instantes sofre *porque* sentiu prazer e desejaria que tais coisas não lhe fossem agradáveis; porque os maus têm a alma pejada de arrependimento.

Por esses motivos o homem mau não parece amigavelmente disposto sequer para consigo mesmo, uma vez que nele não existe nada digno de amor. De modo que, se ter semelhante índole é ser a mais desgraçada das criaturas, devemos envidar todos os esforços para evitar a maldade e procurar ser bons, porque só assim poderemos ser amigos de nós mesmos e dos outros.

5

A benevolência é uma espécie de relação amigável, mas não se identifica com a amizade, pois que tanto podemos senti-la para com pessoas a quem

não conhecemos como sem que elas próprias o saibam, ao passo que com a amizade não sucede assim. Isto, aliás, já ficou dito atrás[124]. Mas a benevolência não é sequer um sentimento amistoso, já que não envolve intensidade ou desejo, enquanto o sentimento de amizade é acompanhado desses ele- 35 mentos. Além disso, amizade implica intimidade, enquanto a benevolência pode surgir repentinamente, como acontece para com os adversários 1167 a numa competição: sentimos benevolência para com eles e compartilhamos os seus desejos, mas não cooperaríamos em nada com eles; porque, como dizíamos, esse sentimento nos vem de súbito e nós só os amamos superficialmente.

A benevolência parece, pois, ser um começo de amizade, como o prazer dos olhos é o começo do amor. Porque 5 ninguém ama se não se deleitou de início com a forma do ser amado; mas nem por isso o que se deleita com a forma de um outro o ama: é também preciso que sinta a sua falta quando está ausente e que anseie pela sua presença. Do mesmo modo, não é possível que duas pessoas sejam amigas se antes não sentiram benevolência uma para com a outra, mas pelo simples fato de sentirem benevolência não se pode dizer que sejam amigas, porquanto apenas *desejam* bem ao outro, mas não cooperariam em nada com ele nem se dariam ao trabalho de ajudá-lo.

E assim, por uma extensão do termo 10 amizade, poder-se-ia dizer que a benevolência é uma amizade inativa, se bem que passe a ser amizade verdadeira quando se prolonga e chega ao ponto da intimidade. Não se trata aqui, porém, da amizade baseada na utilidade nem da que tem por objeto o prazer, pois tampouco a benevolência surge em tais condições.

O homem que recebeu um benefício retribui com benevolência, e nisso não 15 faz senão o que é justo, enquanto o que deseja a prosperidade de alguém porque espera enriquecer através dele não parece sentir benevolência para com tal pessoa, mas antes para consigo mesmo, assim como um homem não é amigo de outro se o estima apenas por causa de algum proveito que possa tirar dele. Em geral, a benevolência surge em virtude de alguma excelência ou mérito, quando um homem parece a outro belo, bravo ou algo de semelhante, como fizemos ver no caso dos 20 adversários numa competição.

[124] 1155 b 32 — 1156 a 5. (N. do T.)

6

A unanimidade também parece ser uma relação amigável. Por este motivo não é ela identidade de opinião, a qual poderia ocorrer mesmo entre pessoas que não se conhecem. E tampouco dizemos que os que têm a mesma opinião sobre todo e qualquer assunto sejam unânimes, como por exemplo os que concordam no tocante aos corpos 25 celestes (pois a unanimidade a esse respeito não é uma relação amigável); mas dizemos que uma cidade é unânime quando os homens têm a mesma opinião sobre o que é de seu interesse, escolhem as mesmas ações e fazem em comum o que resolveram.

É, portanto, a respeito das coisas a fazer que se diz que as pessoas são unânimes; e, entre elas, dos assuntos importantes em que é possível a ambas ou a todas as partes obterem o que pre- 30 tendem; por exemplo, uma cidade é

unânime quando todos os cidadãos pensam que os seus cargos públicos devem ser eletivos, ou que convém fazer aliança com Esparta, ou que Pítaco deve governá-la — numa ocasião em que o próprio Pítaco também deseje governar. Mas quando cada uma de duas pessoas deseja para si a posse da coisa em questão, como os capitães nas *Fenícias*[195], elas entram em choque; porquanto não há unanimidade quando cada uma das partes pensa na mesma coisa, seja ela qual for, mas apenas quando pensam na mesma coisa *nas mesmas mãos*, por exemplo, quando tanto o povo como os da classe superior desejam que os melhores homens governem; porque assim, e só assim, todos alcançarão o que pretendem.

A unanimidade parece, pois, ser a amizade política, como, de fato, é geralmente considerada; pois ela versa sobre coisas que são de nosso interesse e que têm influência em nossa vida.

Ora, uma tal unanimidade é encontrada entre os homens bons, pois estes são unânimes tanto consigo mesmos como uns com os outros e têm, por assim dizer, um só pensamento (já que os desejos de tais homens são constantes e não estão à mercê de correntes contrárias como um estreito de mar); e desejam o que é justo e vantajoso, e esses são os objetos de seus esforços comuns. Mas os homens maus não podem ser unânimes a não ser dentro de limites muito reduzidos, como tampouco podem ser amigos, visto que ambicionam mais do que o seu quinhão justo de vantagens, enquanto, no trabalho e no serviço público, ficam muito aquém da parte que lhes compete. E cada homem, desejando vantagens para si mesmo, critica o seu vizinho e lhe faz obstáculo; porque, se as pessoas não forem vigilantes, o patrimônio comum não tardará a ser completamente demolido. Daí resulta encontrarem-se em estado de luta, procurando coagir uns aos outros sem que ninguém se disponha a fazer o que é justo.

[125] Eurípides, *As Virgens Fenícias*, 588 ss. (N. do T.)

7

Os benfeitores, segundo se pensa, amam aqueles a quem fizeram bem mais do que estes os amam, e discute-se este ponto como se fosse paradoxal. A maioria julga que isso acontece porque os segundos se encontram na posição de devedores e os primeiros, de credores; e por conseguinte, assim como os que tomaram dinheiro emprestado desejam que os seus credores não existissem, ao passo que estes chegam a zelar pela segurança de seus devedores, também se pensa que os benfeitores desejam longa vida aos objetos de suas boas ações, pois desse modo poderão contar com a gratidão deles, enquanto os beneficiários não se interessam em lhes retribuir dessa forma.

Epicarno acharia talvez que eles falam assim porque "olham as coisas pelo lado mau[126]", mas isso é muito próprio da natureza humana; porque a maioria das pessoas têm a memória curta e antes desejam ser bem tratadas do que tratar bem ao próximo. Mas a causa parece ter raízes mais profundas na natureza das coisas, e o caso dos

[126] Fragmento 146, Kaibel. (N. do T.)

que emprestaram dinheiro nem sequer apresenta analogia com este. Com efeito, os credores não têm nenhum sentimento amistoso para com os seus devedores, mas apenas desejam vê-los em segurança por causa do que têm a receber deles; enquanto os que prestaram um serviço a outrem sentem amizade e amor por aqueles a quem serviram, mesmo que estes não lhes sejam de nenhuma utilidade nem jamais possam vir a sê-lo. É o que acontece também com os artífices, por exemplo: cada um ama o trabalho saído de suas mãos muito mais do que o amaria este se pudesse adquirir vida. E mais que ninguém, talvez, os poetas, que devotam excessivo amor aos seus poemas, idolatrando-os como se fossem seus filhos.

A posição dos benfeitores é semelhante: a pessoa a quem fizeram bem é como se fosse sua obra, que eles amam mais do que a obra ama o seu artífice. Isso, porque a existência é para todos os homens uma coisa digna de ser escolhida e amada; ora, nós existimos em virtude da atividade (isto é, vivendo e agindo), e a obra é, em certo sentido, uma produtora de atividade; portanto, o artífice ama a sua obra porque ama a existência. E isso tem raízes profundas na natureza das coisas, pois o que ele é em potência, sua obra o manifesta em ato.

Ao mesmo tempo, para o benfeitor é nobre aquilo que depende da sua ação. E assim se deleita com o objeto da sua ação, enquanto o paciente não vê nada de nobre no agente, mas no máximo algo de vantajoso; e isso é menos agradável e estimável. O que é agradável é a atividade do presente, a esperança do futuro e a memória do passado; mais agradável que tudo, porém, e também mais estimável, é o que depende da atividade. Ora, para o homem que fez alguma coisa a sua obra permanece (pois o nobre é duradouro), mas para aquele que foi objeto da ação a utilidade não tarda a passar. E a lembrança das coisas nobres é agradável, enquanto a das coisas úteis não costuma sê-lo, ou o é menos. No caso da expectação, contudo, o contrário disso é que parece ser verdadeiro.

Acresce que o amor é como a atividade, e ser amado assemelha-se à passividade; e o amor e os seus concomitantes são os atributos dos mais ativos dentre os homens.

E finalmente, todos os homens têm maior amor ao que ganharam como fruto do seu trabalho. Por exemplo, os que fizeram a sua fortuna amam-na mais do que aqueles a quem ela veio por herança; e ser bem tratado não parece envolver trabalho, enquanto fazer bem a outrem é tarefa laboriosa. São estas também as razões por que as mães têm mais amor a seus filhos do que os pais; pô-los no mundo lhes custou mais dores e elas sentem mais profundamente que os filhos lhes pertencem. Este último ponto parece aplicar-se igualmente aos benfeitores.

8

Também se discute a questão de se um homem deveria amar acima de tudo a si mesmo ou a alguma outra pessoa. São criticados aqueles que amam a si mesmos mais do que a qualquer outra coisa e dá-se-lhes o nome de ególatras, que é considerado um epíteto pejorativo; e um homem mau parece fazer tudo no seu próprio interesse, e isso tanto mais quanto pior ele

for. É acusado, por exemplo, de não fazer nada espontaneamente, enquanto o homem bom age tendo em vista a honra, sacrificando os seus interesses pessoais, e isso tanto mais quanto melhor ele for.

35 Mas os fatos estão em conflito com estes argumentos, o que aliás não é de surpreender. Com efeito, dizem os homens que deveríamos amar acima de 1168 b tudo o nosso melhor amigo, e o melhor amigo de um homem é aquele que lhe deseja bem por ele mesmo, ainda que ninguém venha a ter conhecimento disso; e esses atributos são encontrados principalmente na atitude de um homem para consigo mesmo, como todos os outros atributos pelos quais é 5 definido um amigo; porque, como dissemos[127], foi a partir desta relação que todas as características da amizade se estenderam aos nossos semelhantes. E isto é confirmado pelos provérbios, como "uma só alma[128]", "os amigos possuem todas as coisas em comum", "amizade é igualdade" e "a caridade começa por casa", pois todas essas características são encontradas principalmente na relação de um homem para consigo mesmo. Ele próprio é o seu melhor amigo, e por isso deveria amar a si mesmo acima de 10 tudo. É, pois, razoável indagar qual das duas opiniões seguiremos, porque ambas são plausíveis.

Talvez convenha distinguir esses argumentos uns dos outros e determinar em que medida e a que respeito cada uma das opiniões é verdadeira. Ora, a verdade poderá tornar-se evidente se apreendermos o sentido em que cada escola usa a expressão 15 "amigo de si mesmo". Os que a usam como termo de censura atribuem a autofilia aos que abocanham um quinhão maior de riquezas, honras e prazeres corporais, pois essas são as coisas que a maioria deseja e pelas quais se esforça como se fossem as melhores de todas; e também por esse motivo se tornam objetos de competição. E os 20 que são cúpidos com respeito a elas satisfazem os seus apetites e, de modo geral, os seus sentimentos e o elemento irracional de sua alma.

Ora, a maioria dos homens são dessa natureza, e esse é o motivo de ser usado o epíteto em tal acepção: ele recebe o seu significado do tipo predominante de autofilia, que é mau. É justo, por conseguinte, que os homens que amam a si mesmos desse modo sejam objetos de censura.

E é evidente que a maioria das pessoas costumam chamar amigos de si mesmos aqueles que se dão preferência com respeito a objetos dessa espécie; 25 porque, se um homem fizesse sempre questão de que ele mesmo, acima de todas as coisas, agisse com justiça e temperança ou de acordo com qualquer outra virtude, e em geral procurasse sempre assumir para si a conduta mais nobre, ninguém chamaria amigo de si mesmo a um tal homem e ninguém o censuraria.

No entanto, ele parece ser mais amigo de si mesmo do que o outro. Pelo menos, atribui a si as coisas mais nobres e melhores, satisfaz o elemento 30 mais valioso de sua natureza e obedece-lhe em todas as coisas. E, assim como uma cidade ou qualquer outro todo sistemático é, com toda a justiça, identificada com o seu elemento mais valioso, o mesmo sucede com o indivíduo humano; e, por conseguinte, o homem que ama esse elemento e o satisfaz é mais amigo de si mesmo que qualquer outro.

Ainda mais: diz-se que um homem tem ou não tem domínio próprio conforme a razão domine ou deixe de

[127] Cap. 4. (N. do T.)

[128] Eurípides, *Orestes*, 1046. (N. do T.)

dominar nele, o que implica que ela é o 35 próprio homem; e as coisas que os ho- 1169 a mens fazem de acordo com um princípio racional são consideradas mais legitimamente atos seus, e atos voluntários.

É evidente, pois, que esse é o próprio homem, ou que o é mais do que qualquer outra coisa, e também que o homem bom ama acima de tudo essa sua parte. Donde se segue que ele é no mais legítimo sentido da palavra um amigo de si mesmo, e de um tipo diferente daquele que é alvo de censura, tanto quanto o viver de acordo com um princípio racional difere do viver 5 segundo os ditames da paixão, e desejar o que é nobre de desejar o que parece vantajoso.

Por isso, todos os homens aprovam e louvam os que se ocupam em grau excepcional com ações nobres; e se *todos* ambicionassem o que é nobre e dedicassem o melhor de seus esforços à prática das mais nobres ações, todas as coisas concorreriam para o bem comum e cada um obteria para si os 10 maiores bens, já que a virtude é o bem maior que existe.

Portanto, o homem bom deve ser amigo de si mesmo (pois ele próprio lucrará com a prática de atos nobres, ao mesmo tempo que beneficiará os seus semelhantes); mas o homem mau não o é, porque, com o abandono às suas más paixões, ofende tanto a si 15 mesmo como aos outros. Para o homem mau, o que ele faz está em conflito com o que deve fazer, enquanto o homem bom faz o que deve; porque a razão, em cada um dos que a possuem, escolhe o que é melhor para si mesma, e o homem bom obedece à razão.

Do homem bom também é verdadeiro dizer que pratica muitos atos no interesse de seus amigos e de sua pátria, e, se necessário, dá a vida por eles. Com efeito, um tal homem de bom 20 grado renuncia à riqueza, às honras e em geral aos bens que são objetos de competição, ganhando para si a nobreza, visto que prefere um breve período de intenso prazer a uma longa temporada de plácido contentamento, doze meses de vida nobre a longos anos de existência prosaica, e uma só ação grande e nobre a muitas ações triviais. 25 Ora, os que morrem por outrem certamente alcançam esse resultado; é ele, pois, um grande prêmio que escolhem para si mesmos.

Os homens bons também se desfazem de suas riquezas para que os seus amigos possam ganhar mais, pois, enquanto o amigo de um homem adquire riqueza, ele próprio alcança nobreza: é a ele, portanto, que cabe o maior bem. O mesmo se pode dizer das honras e cargos públicos: tudo isso ele 30 sacrificará ao seu amigo, porque tais atos são nobres e louváveis nele.

Com razão, pois, é um homem assim considerado bom, visto que escolhe a nobreza acima de tudo. E pode ele, inclusive, deixar a ação ao seu amigo: em certas ocasiões é mais nobre sermos a causa da ação de um amigo do que agirmos nós mesmos.

Ve-se, pois, que em todos os atos 35 que atraem louvores aos homens, o homem bom reserva para si o maior quinhão do que é nobre. E neste sentido, como já dissemos, um homem deve ser amigo de si mesmo, porém não no 1169 b sentido em que a maiora o é.

9

Também se discute sobre se o homem feliz necessita ou não de amigos. Diz-se que os que são sumamente felizes e auto-suficientes não precisam deles, pois tais pessoas possuem tudo que é bom e, auto-suficientes como são, dispensam o resto; enquanto um amigo, que é um outro "eu", provê o que um homem não pode conseguir pelos seus próprios esforços. Daí as palavras: "quando a fortuna nos sorri, para que precisamos de amigos?[129]"

Mas parece estranho, quando se atribui tudo o que é bom ao homem feliz, recusar-lhe amigos, que são considerados os maiores bens exteriores. E, se é mais próprio de um amigo fazer bem a outrem do que ser beneficiado, e se dispensar benefícios é característico do homem bom e da virtude, e é mais nobre fazer bem a amigos do que a estranhos, o homem bom necessitará de pessoas a quem possa fazer bem. E por esta razão se pergunta se necessitamos mais de amigos na prosperidade ou na adversidade, subentendendo que não só um homem na adversidade precisa de quem lhe confira benefícios, mas também os prósperos necessitam ter a quem fazer bem.

Não menos estranho seria fazer do homem sumamente feliz um solitário, pois ninguém escolheria a posse do mundo inteiro sob a condição de viver só, já que o homem é um ser político e está em sua natureza o viver em sociedade. Por isso, mesmo o homem bom viverá em companhia de outros, visto possuir ele as coisas que são boas por natureza. E, evidentemente, é melhor passar os seus dias com amigos e homens bons do que com estranhos ou a primeira pessoa que apareça. Logo, o homem feliz necessita de amigos.

Que significa, então, a asserção da primeira escola, e em que sentido corresponde ela à verdade? Dar-se-á o caso de que a maioria dos homens identifiquem os amigos com as pessoas úteis? De tais amigos, é certo que o homem sumamente feliz não tem necessidade, visto já possuir todas as coisas boas; e tampouco necessitará daqueles com quem fazemos amizade por causa do prazer que nos proporcionam, ou só precisará deles em grau muito restrito (pois, sendo aprazível a sua vida, ele dispensa prazeres adventícios); e, como não necessita de *tais* amigos, julga-se que não necessita de amigos em absoluto.

Mas isto, seguramente, não é verdadeiro, porquanto no começo[130] dissemos que a felicidade é uma atividade; e a atividade, evidentemente, é algo que se faz e que não está presente desde o princípio, como uma coisa que nos pertencesse. Se (1) a felicidade consiste em viver e em ser ativo, e a atividade do homem bom é virtuosa e aprazível em si mesma, como dissemos no começo[131], e (2) o fato de uma coisa nos pertencer é um dos atributos que a tornam aprazível, e (3) podemos contemplar o nosso próximo melhor do que a nós mesmos e suas ações melhor do que as nossas, e se as ações dos homens virtuosos que são seus amigos são aprazíveis aos bons (visto possuírem ambos os atributos que são naturalmente aprazíveis) — se assim é, o homem sumamente feliz necessitará de amigos dessa espécie, já que o seu pro-

[129] Eurípides, *Orestes*, 667. (N. do T.)

[130] 1098 a 16, 1098 b 31 1099 a 7. (N. do T.)

[131] 1099 a 14, 21. (N. do T.)

pósito é contemplar ações dignas e ações que sejam suas, e as de um homem bom que seja seu amigo possuem ambas essas qualidades.

Além disso, pensa-se que o homem feliz deve ter uma vida aprazível. Ora, se ele vivesse como um solitário a existência lhe seria dura, pois não é fácil a quem está sozinho desenvolver uma atividade contínua; mas com outros e visando aos outros, isso é mais fácil. Em companhia de outras pessoas, por conseguinte, sua atividade será mais contínua e aprazível em si mesma, como deve ser para o homem sumamente feliz; pois um homem bom, enquanto bom, deleita-se com as ações virtuosas e se entristece com as más, assim como o amante da música sente prazer em ouvir belas melodias e se aborrece com as más. A companhia dos bons também nos oferece um certo adestramento na virtude, como disse Teógnis antes de nós.

Se aprofundarmos um pouco mais a natureza das coisas, um amigo virtuoso parece ser naturalmente desejável a um homem virtuoso. Com efeito, o que é bom por natureza, como dissemos[132], é, para o homem virtuoso, bom e agradável em si mesmo. Ora, a vida é definida, quanto aos animais, pelo poder de percepção, e quanto ao homem, pelo poder de percepção ou de pensamento; e um poder é definido com referência à correspondente atividade, que é a coisa essencial; logo, a vida parece ser essencialmente o ato de perceber ou de pensar. Ora, a vida faz parte das coisas que são boas e aprazíveis em si mesmas, visto que ela é determinada, e o determinado é da natureza do bom; e o que é bom por natureza também é bom para o homem virtuoso (por isso a vida parece aprazível a todos os homens). Não devemos, contudo, aplicar este princípio a uma vida má e corrupta, nem a uma vida passada entre sofrimentos, pois uma tal vida é indeterminada, tal qual os seus atributos.

A natureza da dor se tornará mais clara nas páginas que seguem[133]. Mas, se a vida em si mesma é boa e aprazível (o que parece ser verdadeiro pelo próprio fato de a desejarem todos os homens, e particularmente os que são bons e sumamente felizes: para tais homens, a vida é desejável mais que para quaisquer outros, e sua existência é feliz no mais alto grau); e se quem vê percebe que vê, e quem ouve percebe que ouve, e quem caminha percebe que caminha, e em todas as outras atividades há também alguma coisa que percebe que estamos agindo, de modo que, se percebemos, percebemos que percebemos, e, se pensamos, percebemos que pensamos; e se perceber que percebemos ou pensamos é perceber que existimos (pois que a existência foi definida como percepção ou pensamento); e se perceber que vivemos é, em si mesmo, uma das coisas aprazíveis (pois a vida é boa por natureza, e é aprazível perceber em si mesmo a presença do que é bom); e se a vida é desejável, e particularmente desejável para os homens bons, porque para eles a existência é boa e aprazível (visto que se comprazem em sentir presente neles o que é bom em si mesmo); e, se o homem virtuoso é para o seu amigo tal como é para si próprio (porquanto o amigo é um outro "eu") — se tudo isso é verdadeiro, assim como o seu próprio ser é desejável para cada homem, igualmente (ou quase igualmente) o é o de seu amigo. Ora, já vimos que o seu ser é desejável porque ele percebe a sua própria bondade, e uma tal percepção é agradável em si

[132] 1099 a 7-11, 1113 a 25-33. (N. do T.)

[133] Livro X, caps. 1-5. (N. do T.)

mesma. Ele necessita, por conseguinte, ter consciência também da existência de seu amigo, e isso se verificará se viverem em comum e compartilharem suas discussões e pensamentos; pois isso é o que o convívio parece significar no caso do homem, e não, como para o gado, o pastar juntos no mesmo lugar.

Se, portanto, o ser é desejável em si mesmo para o homem sumamente feliz (visto que é bom e agradável por natureza), e o ser de seu amigo é mais ou menos idêntico ao seu, um amigo será uma das coisas desejáveis. Ora, o que é desejável para ele, é necessário que o possua sob pena de ser deficiente a esse respeito. Para ser feliz o homem necessita, portanto, de amigos virtuosos.

10

Devemos, então, fazer o maior número possível de amizades, ou, assim como no tocante à hospitalidade é considerado de bom alvitre "não ser homem de muitos convidados, nem homem de nenhum[134]", a regra se aplica também à amizade e um homem não deve viver sem amigos nem ter um número excessivo deles?

A máxima parece perfeitamente aplicável às amizades que fazemos com vistas na *utilidade*, porque retribuir os serviços de muita gente é coisa trabalhosa e uma vida humana não basta para tanto. Logo, o excesso de amigos sobre o número suficiente para a nossa existência é supérfluo e constitui um obstáculo à vida nobre; de forma que não necessitamos deles. Das amizades feitas com vistas no *prazer* também bastam umas poucas, assim como um pouco de tempero na comida é suficiente.

Mas no que toca aos *bons* amigos, devemos tê-los tanto quanto possível, ou há um limite para o seu número como há para o tamanho de uma cidade? Não se pode fazer uma cidade com dez homens, e se estes forem cem mil, nem por isso ela será uma cidade. Entretanto, o número apropriado não é provavelmente uma quantidade fixa mas qualquer que se situe entre dois pontos fixos. De modo que para os amigos também existe um número fixo — talvez o maior número com que se pode conviver (pois essa, segundo verificamos[135], é considerada como a própria característica da amizade); e é evidente que não se pode conviver com muitas pessoas e dividir-se entre elas. Acresce que essas pessoas também devem ser amigas umas das outras, se têm de passar a vida juntas; e dificilmente tal condição será preenchida com um número elevado de indivíduos. E tampouco é fácil compartilhar as alegrias e os pesares íntimos de muita gente, pois isso importaria em sentir-se feliz com um amigo e em contristar-se com outro, simultaneamente.

Parece, pois, que convém não procurar ter o maior número possível de amigos, mas apenas tantos quantos forem suficientes para os fins do convívio, pois ser um grande amigo de muitas pessoas é coisa que se afigura impossível. Por essa mesma razão, não podemos amar várias pessoas ao mesmo tempo. O ideal do amor é ser como que um excesso de amizade, e

[134] Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, 750, Rzach. (N. do T.)

[135] 1157 b, 1158 a 3, 10. (N. do T.)

isso só se pode sentir por uma pessoa, donde se segue que também só podemos sentir uma grande amizade por poucas pessoas.

Isto parece encontrar confirmação na prática, pois são muito raros os casos de um grande número de pessoas que sejam amigas umas das outras no 15 sentido da amizade-camaradagem, e as amizades famosas dessa espécie são sempre entre duas pessoas. Os que têm muitos amigos e mantêm intimidade com eles passam por não ser amigos de ninguém, salvo dentro dos limites apropriados a concidadãos; e tais pessoas são também chamadas obsequiosas. Dentro dos limites apropriados a concidadãos, em verdade, é possível ser amigo de muitos sem contudo ser obsequioso, mas um homem genuinamente bom. Por outro lado, não se pode manter com muitas pessoas a espécie de amizade que se baseia na virtude e no caráter de nossos amigos, e devemos dar-nos por felizes se encontrarmos uns poucos dessa espécie. 20

11

Necessitamos mais de amigos na prosperidade ou na adversidade? Tanto numa como na outra situação eles são procurados, porque, se na adversidade os homens precisam de ajuda, na prosperidade necessitam pessoas com quem conviver e às quais fazer objetos de sua beneficência, já que desejam fazer bem a outrem.

A amizade é, pois, mais necessária na adversidade, e por esse motivo são os amigos úteis que buscamos em tal 25 caso; na prosperidade, pelo contrário, ela é mais nobre, e então buscamos também homens bons para serem nossos amigos, visto que é mais desejável fazer bem a eles e com eles conviver. Com efeito, a própria presença dos amigos é aprazível tanto na boa como na má fortuna, já que nossa dor é menor quando eles a compartilham 30 conosco. E assim, poder-se-ia perguntar se eles tomam sobre os seus ombros uma parte do nosso fardo, ou se é a presença dos amigos, pelo que tem de aprazível, e o pensamento de eles se condoerem conosco que aligeiram a nossa dor. Quer os motivos sejam esses, quer algum outro, é uma questão que podemos pôr de lado; seja como for, o que descrevemos parece realmente ocorrer.

Mas a presença dos amigos parece encerrar uma mistura de vários fatores. 35 O simples fato de vê-los é agradável, especialmente se nos encontramos numa quadra adversa, e torna-se uma 1171 b salvaguarda contra o pesar (pois um amigo tende a confortar-nos tanto pela sua presença como pelas suas palavras, se é uma pessoa de tato, visto conhecer o nosso caráter e as coisas 5 que nos agradam ou nos contristam). Mas vê-los sofrer com nossos infortúnios é doloroso, pois todos evitam causar dor a seus amigos. Por esse motivo os homens de natureza varonil abstêm-se de fazer seus amigos sofrer com eles e, a não ser que tenha uma extraordinária insensibilidade à dor, um tal homem não pode suportar a dor que causa a seus amigos, e em geral não admite companheiros de aflição 10 porque ele próprio não é dado a afligir-se. Mas as mulheres e os homens mulheris gostam de ter pessoas condoídas ao seu redor e amam-nas como amigos e companheiros de pesar. Contudo, é evidente que em todas as coisas

deveríamos procurar imitar o melhor tipo de pessoa.

Por outro lado, a presença de amigos na *prosperidade* tanto implica um modo aprazível de passar o tempo como o prazer de vê-los felizes com a nossa boa fortuna. Segundo parece, 15 pois, deveríamos convocar sem demora os nossos amigos a compartilhar a nossa ventura (pois as pessoas de caráter benfazejo são nobres), mas hesitar em chamá-los nos dias de infortúnio, pois que de nossos males devemos dar-lhes uma parte tão pequena quanto possível — donde a frase: "já basta o *meu* infortúnio[136]". Acima de tudo, devemos chamar nossos amigos quando eles podem, sem grande trabalho, prestar-nos um grande serviço.

Inversamente, é decoroso acorrer 20 sem ser convidado em auxílio dos que foram colhidos pela adversidade (pois é característico de um amigo prestar serviços, e especialmente aos que deles necessitam e que não os solicitaram; uma tal ação é mais nobre e mais aprazível a ambos); mas quando nossos amigos são prósperos não devemos hesitar em compartilhar de suas atividades (porquanto eles precisam de amigos também para isso), nem nos apressurarmos quando se trata de ser beneficiados por eles: porque não é nobre mostrar-se ávido de receber benefícios. Ainda assim, convém evitar 25 a reputação de desmancha-prazeres a que nos exporemos se os repelirmos, pois isso algumas vezes acontece.

Em conclusão, a presença de amigos parece ser desejável em todas as circunstâncias.

[136] *Fragmentos Anônimos,* 76, Nauck. (N. do T.)

12

Não se segue daí que, assim como para os amantes a vista do ser amado é 30 a coisa que maior deleite lhes causa, e preferem esse sentido aos outros porque é dele que mais depende tanto a existência como a origem do amor, também para os amigos a mais desejável de todas as coisas é o convívio? Porque a amizade é uma parceria, e tal é um homem para si mesmo, tal é para o seu amigo; ora, para ele a consciência do seu ser é desejável, e também o é, por conseguinte, a cons- 35 ciência do ser de seu amigo; e essa consciência torna-se ativa quando eles 1172a convivem. Por isso, é natural que busquem o convívio.

E daquilo que a existência significa para cada classe de homens, daquilo que, para eles, dá valor à vida, disso mesmo desejam ocupar-se em companhia de seus amigos. Por isso alguns bebem juntos, outros jogam dados juntos, outros associam-se nos exercícios atléticos, na caça ou no estudo da filosofia, cada classe de homens passando 5 os dias entregue, em mútua companhia, às ocupações que mais ama na vida; porque, visto como desejam viver com seus amigos, fazem e compartilham aquelas coisas que lhes dão o sentimento de viverem juntos. E assim a amizade dos maus mostra ser uma péssima coisa (porque, em razão da 10 sua instabilidade, coligam-se em ocupações más, além de piorar cada um pelo fato de se tornar semelhante aos outros), enquanto a amizade dos ho-

mens bons é boa porque cresce com o companheirismo. E pensa-se que eles se tornam também melhores graças às suas atividades e à boa influência que uns têm sobre os outros; pois cada um recebe dos demais o modelo das características que aprova — e daí a frase: "(aprender) ações nobres de homens nobres[137]"

Basta, pois, quanto à amizade. 15 Nossa próxima tarefa será discutir o prazer.

[137] Teógnis, 35, (N. do T.)

LIVRO X

1

Depois destes assuntos devemos talvez passar à discussão do prazer. Com efeito, julga-se que ele está intimamente relacionado com a nossa natu-20 reza humana, e por essa razão, ao educar os jovens, nós os governamos com os lemes do prazer e da dor. E também se pensa que comprazer-se com as coisas apropriadas e detestar as que se deve tem a maior influência possível sobre o caráter virtuoso. Porque essas coisas nos acompanham durante a vida inteira, com um peso e um poder próprios tanto no que toca à virtude 25 como à vida feliz, já que os homens escolhem o que é agradável e evitam o que é doloroso; e são elas, segundo parece, as que menos conviria omitir em nossa investigação, especialmente por serem objeto de muitas controvérsias.

Alguns, com efeito, dizem que o prazer é o bem, enquanto outros afirmam, pelo contrário, que ele é absolutamente mau — uns, sem dúvida, na convicção de que essa é a verdade, e outros julgando que terá melhor efeito em nossa vida denunciar o prazer como coisa 30 má, ainda que ele não o seja. Porquanto a maioria das pessoas (pensam eles) se inclinam para o prazer e são suas escravas, e por isso deveriam ser conduzidas na direção contrária, a fim de alcançarem o estado intermediário.

Mas isso, seguramente, não é correto. Com efeito, os argumentos em 35 torno de sentimentos e ações merecem menos confiança do que os fatos e assim quando entram em conflito com os fatos da percepção, eles são desprezados, ao mesmo tempo que desacreditam a própria verdade: se um homem 1172 b que difama o prazer é surpreendido uma vez a buscá-lo, isso parece provar que ele merece ser preferido a todas as coisas, porque a maioria das pessoas não sabe fazer distinções.

Os argumentos verdadeiros afiguram-se, pois, extremamente úteis, não 5 só para a ciência mas para a própria vida; porque, como se harmonizam com os fatos, nós lhes damos crédito, e destarte estimulam os que os compreendem a viver de acordo com eles.

Quanto a essas questões, basta. Passemos agora em revista as opiniões que têm sido expressas a respeito do prazer.

2

10 Eudoxo pensava que o prazer é o bem porque via todos os seres, tanto racionais como irracionais, tender para ele, e porque em todas as coisas aquilo para que se dirige a escolha é excelente, e o mais visado pela escolha é o maior dos bens. E assim, o fato de todas as coisas se moverem para o

mesmo objeto indicava que para todas era esse o maior dos bens (porque cada coisa, argumentava Eudoxo, encontra o seu bem próprio, da mesma forma que encontra o seu alimento adequa- 15 do); e aquilo que é bom para todas as coisas e a que todas elas visam é o bem por excelência.

Seus argumentos foram aceitos não tanto por si mesmos como pela excelência do seu caráter. Passava por ser um homem de notável autodomínio, e por isso se julgava que ele não afirmasse tais coisas como amigo do prazer, mas porque essa era a verdade. Acreditava Eudoxo que um estudo do contrário do prazer não conduzia com menos evidência à mesma conclusão: assim como a dor é em si mesma um objeto de aversão para todas as coisas, o seu contrário deve ser um objeto de 20 preferência. Ora, o mais genuíno objeto de preferência é aquilo que escolhemos por si mesmo e não por causa de outra coisa ou com vistas nela; e o prazer é reconhecidamente dessa natureza, pois que ninguém indaga com que fim o sente, implicando destarte que ele é em si mesmo um objeto de escolha. Além disso, Eudoxo argumentava que o prazer, quando acrescentado a um bem qualquer, como, por exemplo, à ação justa ou temperante, o torna 25 mais digno de escolha, e que o bem só pode ser acrescido por si mesmo.

Este argumento parece mostrar que ele é um dos bens, mas que não o é mais do que um outro qualquer; pois qualquer bem é mais digno de escolha quando acompanhado de um outro do que quando sozinho. E é mesmo por um argumento desta espécie que Platão[138] demonstra *não ser* o bem o prazer. Diz ele que a vida aprazível é mais desejável quando acompanhada de sabedoria do que sem ela, e que, se a mis- 30 tura é melhor, o prazer não é o bem; porque o bem não pode tornar-se mais desejável pela adição do que quer que seja. Ora, é claro que não só o prazer, mas nenhuma outra coisa pode ser o bem se a adição de uma das coisas que são boas em si mesmas a torna mais desejável. Que é, então, que satisfaz este critério, e em que, ao mesmo tempo, podemos participar? É alguma coisa dessa espécie que estamos procurando.

Há quem objete a isso dizendo que o 35 fim visado por todas as coisas não é necessariamente bom, mas podemos estar certos de que tais pessoas não fazem mais do que disparatar. Porquanto nós dizemos que aquilo que todos pensam é a verdade; e o homem 1173 a que atacar essa crença não terá outra coisa mais digna de crédito para sustentar em lugar dela. Se fossem criaturas irracionais que desejassem as coisas de que falamos, talvez houvesse alguma verdade no que eles dizem; mas, se seres inteligentes também as desejam, que sentido pode ter tal opinião? Sem embargo, tàlvez mesmo nas criaturas inferiores exista algum bem natural mais forte do que elas e que as oriente para o bem que lhes é próprio.

Tampouco parece correto o argu- 5 mento sobre o contrário do prazer. Dizem que, se a dor é um mal, não se segue daí que o prazer seja um bem; porque um mal se opõe a outro e ambos ao mesmo tempo se opõem ao estado neutro. Ora, isto é bastante certo, mas não se aplica às coisas de que estamos tratando. Porque, se tanto o prazer como a dor pertencessem à classe dos males, ambos deviam ser 10 objetos de aversão, ao passo que, se pertencessem à classe das coisas neutras, nenhum seria objeto de aversão ou ambos o seriam em igual grau. Mas a verdade evidente é que os homens

[138] *Filebo*, 60. (N. do T.)

evitam uma como um mal e escolhem o outro como um bem. Essa deve ser, portanto, a natureza da oposição entre os dois.

3

E, por outro lado, se o prazer não é uma qualidade, também não se conclui daí que ele não seja um bem; porque tampouco são qualidades a atividade virtuosa, nem a felicidade. Dizem, no entanto, que o bem é determinado, enquanto o prazer é indeterminado, visto admitir graus. Ora, se é pela observação do sentimento de prazer que pensam assim, o mesmo será verdadeiro da justiça e das outras virtudes, no tocante às quais dizemos sem hesitar que as pessoas de um certo caráter o são mais ou menos e procedem mais ou menos de acordo com essas virtudes; porquanto uma pessoa pode ser mais ou menos corajosa, e também é possível agir de maneira mais ou menos justa ou temperante. Mas, se o juízo desses pensadores se baseia nos diversos prazeres, seguramente eles não estão apontando a causa verdadeira, se de fato alguns prazeres são estremes e outros, mesclados. E, por outro lado, se a saúde admite graus sem ser indeterminada, por que não sucederia o mesmo com o prazer? A mesma proporção não é encontrada em todas as coisas, nem uma determinada proporção sempre na mesma coisa: pode ela afrouxar e, sem embargo, persistir até um certo ponto; e pode também diferir em grau. Por conseguinte, o caso do prazer também pode ser dessa espécie.

Por outro lado, eles alegam[139] que o bem é perfeito, ao passo que o movimento e as gerações são imperfeitos, e procuram mostrar que o prazer é um movimento e uma geração. Mas nem mesmo isso parece ser verdade. Com efeito, pensa-se que a rapidez e a lentidão são características de todo e qualquer movimento, e se um movimento como o dos céus não tem rapidez nem lentidão em si mesmo, tem-nas em relação a outra coisa; mas do prazer nada disso é verdadeiro. Porquanto, se é certo que podemos *comprazer-nos* depressa assim como podemos encolerizar-nos depressa, não é possível *sentir prazer* depressa, embora se possa andar, crescer, etc., rapidamente. Em outras palavras: podemos passar depressa ou lentamente a um estado de prazer, porém não mostrar rapidamente a atividade do prazer, isto é, sentir prazer.

Ainda mais: em que sentido pode ele ser uma geração? Não se crê que uma coisa qualquer possa provir de outra coisa qualquer, mas que uma coisa se encontra como que dissolvida naquela de que provém; e a dor seria a destruição dessa coisa cuja geração seria o prazer.

Dizem, também[140], que a dor é a ausência daquilo que é conforme à natureza, e que o prazer é o preenchimento dessa falta. Mas tais sensações são corporais. Se, pois, o prazer é o preenchimento daquilo que está de acordo com a natureza, o que sente prazer será aquilo em que ocorre o preenchimento da falta, a saber, o corpo. Mas não se acredita que seja assim; portanto, o preenchimento não é prazer, embora possamos sentir pra-

[139] Platão, *Filebo*, 53-54. (N. do T.)

[140] *Ibid.*, 31-32, 42. (N. do T.)

zer quando ele ocorre, assim como sentiríamos dor ao ser operados.

Esta doutrina parece basear-se nas dores e prazeres associados à nutrição, e no fato de que as pessoas que previamente sofreram míngua de alimentos e 15 esta lhes foi dolorosa sentem prazer ao ser preenchida a falta. Mas isso não acontece com todos os prazeres: os prazeres do aprender e, entre os que nos proporcionam os sentidos, os do olfato, e também muitos sons e sensações visuais, além das recordações e das esperanças, não pressupõem dor. De onde, pois, se gerariam estes? Não havia, no seu caso, nenhuma falta a preencher.

20 Em resposta aos que argumentam com os prazeres vergonhosos, podemos dizer que esses não são agradáveis. Pelo fato de certas coisas agradarem a pessoas de constituição viciosa, não devemos supor que elas também sejam agradáveis a outros, assim como não raciocinamos dessa forma a respeito das coisas que são saudáveis, doces ou amargas para os doentes, nem atribuímos a brancura às que parecem brancas aos que sofrem dos 25 olhos. Ou, então, poder-se-ia responder que os prazeres são desejáveis, porém não os provindos dessas fontes, assim como a riqueza é desejável, porém não como recompensa da traição, e como a saúde não o é à custa de comer toda e qualquer coisa. Ou talvez os prazeres difiram em espécie, pois os que provêm de fontes nobres são diferentes daqueles cujas fontes são vis, e não se pode sentir o prazer do homem justo sem ser justo, nem os prazeres do músico sem 30 ser músico, e assim por diante.

E também o fato de um amigo ser diferente de um adulador parece mostrar com toda a evidência que o prazer não é um bem ou que os prazeres diferem em espécie; porque se acredita que um busca o nosso convívio com a mira no bem e o outro visando ao nosso prazer, e um é censurado pela sua conduta, enquanto o outro é louvado, partindo-se do princípio de que os dois buscam o nosso convívio com finalidades diferentes. Além disso, ninguém 1174 a preferiria viver a vida inteira com o intelecto de uma criança, por mais prazer que lhe proporcionassem as coisas que agradam às crianças, nem comprazer-se na prática de algum ato profundamente vergonhoso, ainda que jamais tivesse de sofrer em conseqüência.

Por outro lado, há muitas coisas que devemos desejar com todas as veras, 5 ainda que não nos tragam nenhum prazer, como a vista, a memória, a ciência, a posse das virtudes. Não faz diferença que essas coisas sejam necessariamente acompanhadas de prazer: deveríamos escolhê-las mesmo que nenhum prazer resultasse daí.

Parece claro, portanto, que nem o prazer é o bem, nem todo prazer é desejável, e que alguns prazeres são realmente desejáveis por si mesmos, 10 diferindo eles dos outros em espécie ou quanto às suas fontes. Quanto às opiniões correntes a respeito do prazer e da dor, é suficiente o que dissemos.

4

Ver-se-á com mais clareza o que seja o prazer, ou que espécie de coisa seja, se tornarmos a examinar a questão partindo do começo.

15 A sensação visual parece ser completa em todos os momentos, pois não lhe falta nada que, surgindo posteriormente, venha completar-lhe a forma; e

o prazer também parece ser dessa natureza. Porque ele é um todo, e jamais se encontra um prazer cuja forma seja completada pelo seu prolongamento. Pela mesma razão, não é ele um movimento, pois todo movimento (o de construir, por exemplo) requer tempo, faz-se com vistas num fim, e fica completo quando realizou a coisa 20 visada. Só fica completo, por conseguinte, quando se encara o tempo na sua totalidade ou no momento final. Em suas partes e durante o tempo que estas ocupam, todos os movimentos são incompletos e diferem em espécie do movimento inteiro e uns dos outros. Com efeito, o ajustamento das pedras umas às outras difere da caneladura da coluna, e ambas as coisas diferem da construção do templo. E a construção 25 é completa (pois nada lhe falta com relação ao fim que se tinha em vista), mas o preparo da base e do tríglifo é incompleto, por ser a produção de uma parte apenas. Diferem eles, portanto, em espécie, e em nenhum momento dado é possível encontrar um movimento completo quanto à forma, mas só no tempo encarado em sua totalidade.

O mesmo se pode dizer no tocante ao andar e a todos os outros movimentos. Porque, se a locomoção é um 30 movimento de um lugar para outro, também nela existem diferenças de espécie — voar, caminhar, saltar, etc. E não é só isso, senão que no próprio caminhar existem diferenças de espécie; porque o "donde" e o "para onde" não são os mesmos na pista de corridas considerada como um todo e em cada uma de suas partes, nem nas 1174 b diversas partes; e tampouco é a mesma coisa percorrer esta linha e aquela, pois o que se percorre não é apenas uma linha, mas uma linha que se encontra em determinado lugar, e o lugar desta é diferente do lugar daquela.

Em outra obra[141] discutimos o movimento com precisão, mas parece que ele não é completo em todo e qualquer momento, e os numerosos movimentos são incompletos e diferentes em espécie, já que o "donde" e o "para 5 onde" dão a cada um a sua forma própria. Mas quanto ao prazer, sua forma é completa em todo e qualquer momento. É evidente, pois, que o prazer e o movimento diferem um do outro, e o prazer deve ser uma das coisas que são inteiras e completas. Isso também é indicado pelo fato de não ser possível mover-se senão dentro do tempo, mas sentir prazer, sim; porquanto aquilo que ocorre num momento é um todo.

Estas considerações deixam bem claro, pois, que não têm razão os pensadores segundo os quais há um movimento ou uma geração de prazer, pois 10 que movimento e geração não podem ser atribuídos a todas as coisas, mas apenas às que são divisíveis e não constituem "todos". Não há geração da sensação visual, nem de um ponto, nem de uma unidade, nem qualquer destas coisas é um movimento ou uma geração. Logo, tampouco há movimento ou geração no prazer, visto que ele é um todo.

Já que cada sentido é ativo em rela- 15 ção ao seu objeto, e um sentido em condições de higidez age de maneira perfeita em relação aos mais belos dentre os seus objetos (pois o ideal da atividade perfeita parece ser desta natureza, e tanto faz dizer que ela própria é ativa como o órgão em que reside), segue-se que, no tocante a cada sentido, a melhor atividade é a do órgão em melhores condições com relação aos mais belos de seus objetos.

E essa atividade será a mais com- 20

[141] *Física*, VI-VIII. (N. do T.)

pleta e a mais aprazível, porque, existindo embora prazer para cada sentido, e não menos para o pensamento e a contemplação, o mais completo é o mais aprazível, e o de um órgão em boas condições com relação aos mais nobres de seus objetos é o mais completo; e o prazer completa a atividade.

Entretanto, ele não a completa da mesma maneira que a combinação de 25 objeto e sentido, ambos bons, assim como a saúde e o médico não são na mesma acepção as causas de um homem ser sadio. (É evidente que o prazer pode acompanhar qualquer sentido, pois falamos de espetáculos e de sons como sendo agradáveis. Não menos evidente é que ele é experimentado acima de tudo quando o sentido se encontra nas melhores condições e em atividade com referência a um objeto apropriado; quando tanto o percipiente como o objeto são os melhores 30 possíveis, haverá sempre prazer, por estarem presentes o agente e o paciente requeridos.) O prazer completa a atividade, não como o faz o estado permanente que lhe corresponde, pela imanência, mas como um fim que sobrevém como o viço da juventude para os que se encontram na flor da idade. Na medida, pois, em que tanto o objeto inteligível ou sensível como a faculdade discriminadora ou contemplativa forem tais como convém, a atividade será acompanhada de prazer; 1175 a pois quando o fator ativo e o passivo se mantêm inalterados e guardam a mesma relação um para com o outro, o mesmo resultado segue-se naturalmente.

Como explicar, então, que ninguém esteja sempre contente? Dar-se-á o caso de que nos enfastiemos? A verdade é que todos os seres humanos são incapazes de uma atividade contínua, e 5 essa é a razão de não ser contínuo também o prazer, pois ele acompanha a atividade. Certas coisas nos deleitam quando são novas, porém menos quando deixam de sê-lo, e por esse mesmo motivo: a princípio a mente é estimulada e desenvolve intensa atividade em relação a elas, como fazemos com o sentido da vista quando olhamos alguma coisa com atenção. Mas depois a nossa atividade se relaxa, e por isso também o prazer é embotado.

Dir-se-ia que todos os homens dese- 10 jam o prazer porque todos aspiram à vida. A vida é uma atividade, e cada um é ativo em relação às coisas e com as faculdades que mais ama: por exemplo, o músico é ativo com o ouvido em referência às melodias, o estudioso com o intelecto em referência a questões teóricas, e da mesma forma nos outros casos. Ora, o prazer completa 15 as atividades, e portanto a vida que eles desejam. É muito justo, pois, que aspirem também ao prazer, visto que para cada um este completa a vida que lhe é desejável. Mas quanto a saber se escolhemos a vida com vistas no prazer ou o prazer com vistas na vida, é uma questão que podemos deixar de parte por ora. Com efeito, os dois parecem estar intimamente ligados entre si e não admitir separação, já que sem 20 atividade não surge o prazer, e cada atividade é completada pelo prazer que a acompanha.

5

Por esta razão, também os prazeres parecem diferir em espécie. Porquanto as coisas que diferem em espécie são, pensamos nós, completadas por coisas

diferentes (vemos que isto é verdadeiro tanto dos objetos naturais como das 25 coisas criadas pela arte: animais, árvores, uma pintura, uma estátua, uma casa, um utensílio); e pensamos, da mesma forma, que atividades diferentes em espécie são completadas por coisas diferentes em espécie. Ora, as atividades do pensamento diferem em espécie das dos sentidos, e dentro de cada uma dessas classes existem, por sua vez, diferenças específicas; logo, os prazeres que as completam também diferem do mesmo modo entre si.

Isto é confirmado pelo fato de estar cada prazer estreitamente ligado à ati- 30 vidade que ele completa. Com efeito, cada atividade é intensificada pelo prazer que lhe é próprio, visto que cada classe de coisas é mais bem julgada e levada à precisão por aqueles que se entregam com prazer à correspondente atividade: por exemplo, são os que se comprazem no raciocínio geométrico que se tornam geômetras e compreendem melhor os diversos teoremas, e analogamente os que gostam de 35 música, de arquitetura, etc., fazem progressos nos respectivos campos porque se comprazem neles. E assim os prazeres intensificam as atividades, e o que intensifica uma coisa lhe é congênere, mas coisas diferentes em espécie têm propriedades diferentes em espécie.

1175 b Mais evidente se torna isto quando consideramos que as atividades são impedidas pelos prazeres provenientes de outras fontes. Com efeito, as pessoas que gostam de tocar flauta são incapazes de acompanhar um argumento quando ouvem um flautista, porquanto o som desse instrumento lhes dá mais prazer do que a outra ati- 5 vidade; e assim, o prazer que acompanha a música anula a atividade raciocinativa. Isso acontece da mesma forma em todos os outros casos, quando estamos ativos em relação a duas coisas simultaneamente; a atividade mais aprazível desaloja a outra, e isso tanto mais quanto mais aprazível for, de tal modo que chegamos a abandonar a outra. É por isso que quando nos delei- 10 tamos extraordinariamente com alguma coisa não nos dedicamos a nada mais, e fazemos uma coisa só quando a outra não nos causa grande prazer: por exemplo, no teatro as pessoas que gostam de doces os comem em maior quantidade quando os atores são medíocres. Ora, como as atividades se tornam mais precisas, mais duradouras e melhores por efeito do prazer que lhes é próprio e são prejudicadas pelos prazeres estranhos, é evidente que 15 essas duas espécies de prazer são bem distintas uma da outra. Porquanto os prazeres estranhos têm mais ou menos o mesmo efeito que as dores próprias, visto que estas também destroem as atividades correspondentes: por exemplo, se um homem acha desagradável ou penoso escrever ou fazer contas, ele não escreve nem faz contas, porque a atividade lhe é penosa.

Destarte, uma atividade sofre efeitos 20 contrários por parte de seus prazeres e dores próprios, isto é, daqueles que sobrevêm em virtude de sua própria natureza. E dissemos que os prazeres estranhos têm mais ou menos o mesmo efeito que a dor: eles também destroem a atividade, só que não no mesmo grau.

Ora, assim como as atividades diferem com respeito à bondade ou maldade, e umas são dignas de escolha, ou- 25 tras devem ser evitadas e outras ainda são neutras, o mesmo sucede com os prazeres, pois cada atividade tem o seu prazer próprio. O prazer próprio a uma atividade digna é bom, e o próprio a uma atividade indigna é mau, assim como os apetites que têm objetos nobres são louváveis e os que têm objetos vis são culpáveis. Mas os prazeres que 30

acompanham as atividades são mais próprios destas do que os desejos, pois os segundos estão separados delas tanto pelo tempo como pela natureza, enquanto os primeiros estão intimamente unidos às atividades e é tão difícil distinguir os primeiros das segundas que se poderia até discutir a hipótese de ser a atividade a mesma coisa que o prazer. (No entanto, o prazer não parece ser o pensamento ou a percepção. Isso seria estranho; mas, como nunca andam um sem o outro, alguns julgam que sejam a mesma coisa.)

Assim, pois, como diferem entre si as atividades, também diferem os prazeres correspondentes. Ora, a vista é superior ao tato em pureza, e o ouvido e o olfato ao gosto; portanto, os prazeres correspondentes também são superiores, e os do pensamento estão acima de todos estes. E dentro de cada uma das duas espécies alguns são superiores a outros.

Pensa-se que cada animal tem um prazer próprio, assim como tem uma função própria, a saber, o que corresponde à sua atividade. Isto se torna evidente quando observamos as espécies uma por uma. Cão, cavalo e homem têm prazeres diferentes e, como diz Heráclito, "os asnos prefeririam as varreduras ao ouro[142]"; porque o alimento é mais agradável do que o ouro para eles.

Destarte, os prazeres dos animais diferentes em espécie também diferem especificamente, e é de supor que os de uma determinada espécie não difiram entre si. Mas variam em não pequeno grau, pelo menos no caso dos homens; as mesmas coisas deleitam algumas pessoas e causam dor a outras, e são penosas e odiosas a estes, mas agradáveis e estimáveis àqueles. Isso também sucede com as coisas doces: as mesmas coisas não parecem doces a um febricitante e a um homem com saúde — nem quentes a um homem fraco e a um homem robusto. O mesmo se dá em outros casos. Mas em todas as coisas, o que parece a um homem bom é considerado como sendo realmente tal. Se isto é correto como se afigura ser, e a virtude e o homem bom como tais são a medida de todas as coisas, serão verdadeiros prazeres os que lhe parecerem tais, e verdadeiramente agradáveis as coisas em que ele se deleitar. Se as coisas que ele acha enfadonhas parecem agradáveis a outros, não há nada de surpreendente nisso, pois os homens podem ser pervertidos e estragados de muitos modos; e tais coisas não são realmente agradáveis, mas só o são para essas pessoas e outras nas mesmas condições. Das que reconhecidamente são vergonhosas, evidentemente não se deveria dizer que são prazeres, salvo para um gosto pervertido; mas das que são consideradas boas, que espécie de prazer ou que prazer particular deveríamos dizer que são próprios do homem? A resposta não é clara pela consideração das correspondentes atividades? O prazeres seguem a estas. Quer, pois, o homem perfeito e supramente feliz tenha uma, quer mais atividades, diremos que os prazeres que completam essas atividades são, *stricto sensu,* os prazeres próprios do homem; e o resto só o será de maneira secundária e parcial, como o são as atividades.

[142] Fragmento 9, Diels. (N. do T.)

6

30 Agora que terminamos de falar das virtudes, das formas de amizade e das variedades de prazer, resta discutir em linhas gerais a natureza da felicidade, visto afirmarmos que ela é o fim da natureza humana. Nossa discussão será mais concisa se começarmos por sumariar o que dissemos anteriormente.

Dissemos[143], pois, que ela não é uma disposição; porque, se o fosse, poderia pertencer a quem passasse a vida inteira dormindo e vivesse como 35 um vegetal, ou, também, a quem 1176b sofresse os maiores infortúnios. Se estas conseqüências são inaceitáveis e devemos antes classificar a felicidade como uma atividade, como dissemos atrás[144], e se algumas atividades são necessárias e desejáveis com vistas em outra coisa, enquanto outras o são em si mesmas, é evidente que a felicidade deve ser incluída entre as desejáveis em si mesmas, e não entre as que o são 5 com vistas em algo mais. Porque à felicidade nada falta: ela é auto-suficiente. Ora, são desejáveis em si mesmas aquelas atividades em que nada mais se procura além da própria atividade. E pensa-se que as ações virtuosas são desta natureza, porquanto praticar atos nobres e bons é algo desejável em sí mesmo.

Também se acredita que as recrea- 10 ções agradáveis sejam dessa natureza. Não as escolhemos tendo em vista outra coisa, uma vez que antes somos prejudicados do que beneficiados por elas: tais atividades nos levam a negligenciar nossos corpos e nossos bens materiais. Mas a maioria das pessoas que consideramos felizes buscam refúgio nesses passatempos, e por isso as pessoas hábeis em proporcioná-los são altamente estimadas nas cortes dos tiranos. Tornam-se agradáveis compa- 15 nheiros nas ocupações favoritas do tirano, e essa é a espécie de homem que ele precisa ter ao seu lado.

Ora, acredita-se que essas coisas participem da natureza da felicidade porque os déspotas entretêm com elas os seus lazeres, mas talvez essa espécie de gente não prove nada; porque a virtude e a razão, das quais decorrem as boas atividades, não dependem da posição despótica; nem os prazeres do 20 corpo deveriam ser considerados mais desejáveis porque neles se refugiam tais pessoas, que nunca experimentaram um prazer puro e generoso; e os meninos também julgam que as coisas que eles próprios prezam são as melhores. É de crer, pois, que assim como diferentes coisas parecem valiosas aos meninos e aos homens feitos, também se dê o mesmo com os homens maus e os bons. Ora, como muitas vezes sustentamos[145], realmente valiosas e 25 aprazíveis são aquelas coisas que são tais para o homem bom; e para cada homem a atividade que concorda com a sua disposição de caráter é a mais desejável, de modo que para o homem bom são essas as que concordam com a virtude.

A felicidade não reside, por conseguinte, na recreação; e seria mesmo estranho que a recreação fosse o fim, e um homem devesse passar trabalhos e suportar agruras durante a vida inteira

[143] 1095 b 31 — 1096 a 2, 1098 b 31 — 1099 a 7. (N. do T.)
[144] 1098 a 5-7. (N. do T.)
[145] 1099 a 13, 1113 a 22-33, 1166 a 12, 1170 a 14-16, 1176 a 15-22. (N. do T.)

30 simplesmente para divertir-se. Porque, numa palavra, tudo que escolhemos, escolhemo-lo com a mira em outra coisa — salvo a felicidade, que é um fim em si. Ora, esforçar-se e trabalhar com vistas na recreação parece coisa tola e absolutamente infantil. Mas divertir-nos a fim de poder esforçar-nos, como se expressa Anacársis, parece certo; porque o divertimento é uma espécie de relaxação, e necessitamos de relaxação porque não podemos traba-35 lhar constantemente. A relaxação, por conseguinte, não é um fim, pois nós a cultivamos com vistas na atividade.

1177 a Pensa-se que a vida feliz é virtuosa. Ora, uma vida virtuosa exige esforço e não consiste em divertimento. E dizemos que as coisas sérias são melhores do que as risíveis e as relacionadas com o divertimento, e que a atividade da melhor entre duas coisas — quer se trate de dois elementos do nosso ser, quer de duas pessoas — é a mais séria. Mas a atividade na melhor é *ipso facto* 5 superior e participa mais da natureza da felicidade. Além do que, uma pessoa qualquer — até um escravo — pode fruir os prazeres do corpo não menos que o melhor dos homens, mas ninguém considera o escravo partícipe da felicidade — a não ser que também o considere partícipe da vida humana. Com efeito, a felicidade não reside em 10 tais ocupações, mas, como já dissemos[146], nas atividades virtuosas.

[146] 1098 a 16, 1176 a 35 — 1176 b 9. (N. do T.)

7

Se a felicidade é atividade conforme à virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude; e essa será a do que existe de melhor em nós. Quer seja a razão, quer alguma outra coisa esse elemento que julgamos ser o nosso dirigente e guia natural, tornando a seu cargo as 15 coisas nobres e divinas, e quer seja ele mesmo divino, quer apenas o elemento mais divino que existe em nós, sua atividade conforme à virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade. Que essa atividade é contemplativa, já o dissemos anteriormente[147].

Ora, isto parece estar de acordo não só com o que muitas vezes asseveramos[148], mas também com a própria verdade. Porque, em primeiro lugar, 20 essa atividade é a melhor (pois não só é a razão a melhor coisa que existe em nós, como os objetos da razão são os melhores dentre os objetos cognoscíveis); e, em segundo lugar, é a mais contínua, já que a contemplação da verdade pode ser mais contínua do que qualquer outra atividade. E pensamos que a felicidade tem uma mistura de prazer, mas a atividade da sabedoria filosófica é reconhecidamente a mais aprazível das atividades virtuosas; 25 pelo menos, julga-se que o seu cultivo oferece prazeres maravilhosos pela pureza e pela durabilidade, e é de supor que os que sabem passem o seu tempo de maneira mais aprazível do que os que indagam.

Além disso, a auto-suficiência de que falamos deve pertencer principalmente à atividade contemplativa. Porque, embora um filósofo, assim como um homem justo ou o que possui qual-

[147] Cf. 1095 b 14 — 1096 a 5, 1141 a 18 — 1141 b 3, 1143 b 33 — 1144 a 6, 1145 a 6-11. (N. do T.)

[148] 1097 a 25 — 1097 b 21, 1099 a 7-21, 1173 b 15-19, 1174 b 20-23, 1175 b 36 — 1176 a 3. (N. do T.)

quer outra virtude, necessite das coisas 30 indispensáveis à vida, quando está suficientemente provido de coisas dessa espécie o homem justo precisa ter com quem e para com quem agir justamente, e o temperante, o corajoso e cada um dos outros se encontram no mesmo caso; mas o filósofo, mesmo quando sozinho, pode contemplar a verdade, e tanto melhor o fará quanto 1177 b mais sábio for. Talvez possa fazê-lo melhor se tiver colaboradores, mas ainda assim é ele o mais auto-suficiente de todos.

E essa atividade parece ser a única que é amada por si mesma, pois dela nada decorre além da própria contemplação, ao passo que das atividades práticas sempre tiramos maior ou menor proveito, à parte da ação.

Além disso, pensa-se que a felici- 5 dade depende dos lazeres; porquanto trabalhamos para poder ter momentos de ócio, e fazemos guerra para poder viver em paz. Ora, a atividade das virtudes práticas exerce-se nos assuntos políticos ou militares, mas as ações relativas a esses assuntos não parecem encerrar lazeres. Principalmente as ações guerreiras, pois ninguém escolhe fazer guerra, nem tampouco a provoca, 10 pelo gosto de estar em guerra; e um homem teria a têmpera do maior dos assassinos se convertesse os seus amigos em inimigos a fim de provocar batalhas e matanças. Mas a ação do estadista também não encerra lazeres, e — além da ação política em si mesma — visa ao poder e às honras despóticas, ou pelo menos à felicidade para ele próprio e para os seus conci- 15 dadãos — uma felicidade diferente da ação política, e evidentemente buscada como sendo diferente.

Portanto, se entre as ações virtuosas as de índole militar ou política se distinguem pela nobreza e pela grandeza, e estas não encerram lazeres, visam a um fim diferente e não são desejáveis por si mesmas, enquanto a atividade da razão, que é contemplativa, tanto 20 parece ser superior e mais valiosa pela sua seriedade como não visar a nenhum fim além de si mesma e possuir o seu prazer próprio (o qual, por sua vez, intensifica a atividade), e a auto-suficiência, os lazeres, a isenção de fadiga (na medida em que isso é possível ao homem), e todas as demais qualidades que são atribuídas ao homem sumamente feliz são, evidentemente, as que se relacionam com essa atividade, segue-se que essa será a felicidade completa do homem, se ele tiver uma 25 existência completa quanto à duração (pois nenhum dos atributos da felicidade é incompleto).

Mas uma tal vida é inacessível ao homem, pois não será na medida em que é homem que ele viverá assim, mas na medida em que possui em si algo de divino; e tanto quanto esse elemento é superior à nossa natureza composta, o é também a sua atividade ao exercício da outra espécie de virtude.

Se, portanto, a razão é divina em 30 comparação com o homem, a vida conforme à razão é divina em comparação com a vida humana. Mas não devemos seguir os que nos aconselham a ocupar-nos com coisas humanas, visto que somos homens, e com coisas mortais, visto que somos mortais; mas, na medida em que isso for possível, procuremos tornar-nos imortais e envidar todos os esforços para viver de acordo com o que há de melhor em nós; porque, ainda que seja pequeno 1178 a quanto ao lugar que ocupa, supera a tudo o mais pelo poder e pelo valor.

E dir-se-ia, também, que esse elemento é o próprio homem, já que é a sua parte dominante e a melhor dentre as que o compõem. Seria estranho, pois, que não escolhesse a vida do seu

5 próprio ser, mas a de outra coisa. E o que dissemos atrás[149] tem aplicação aqui: o que é próprio de cada coisa é, por natureza, o que há de melhor e de aprazível para ela; e assim, para o homem a vida conforme à razão é a melhor e a mais aprazível, já que a razão, mais que qualquer outra coisa, *é* o homem. Donde se conclui que essa vida é também a mais feliz.

[149] 1169 b 33, 1176 b 26. (N. do T.)

8

Mas, em grau secundário, a vida de acordo com a outra espécie de virtude é feliz, porque as atividades que concordam com esta condizem com a 10 nossa condição humana. Os atos corajosos e justos, bem como outros atos virtuosos, nós os praticamos em relação uns aos outros, observando nossos respectivos deveres no tocante a contratos, serviços e toda sorte de ações, bem assim como às paixões; e todas essas coisas parecem ser tipicamente humanas. Dir-se-ia até que algumas delas provêm do próprio corpo e que o caráter virtuoso se prende por muitos 15 laços às paixões.

A sabedoria prática também está ligada ao caráter virtuoso e este à sabedoria prática, já que os princípios de tal sabedoria concordam com as virtudes morais e a retidão moral concorda com ela.

Ligadas que são também às paixões, as virtudes morais devem pertencer à 20 nossa natureza composta. Ora, tais virtudes são humanas; por conseguinte, humanas são também a vida e a felicidade que lhes correspondem. A excelência da razão é uma coisa à parte. Dela devemos contentar-nos em dizer isto, porquanto descrevê-la com precisão é tarefa maior do que exige o nosso propósito. Sem embargo, ela também 25 parece necessitar de bens exteriores, porém pouco, ou, em todo caso, menos do que necessitam as virtudes morais.

Admitamos que ambas necessitem de tais coisas em grau igual, embora o trabalho do estadista se ocupe mais com o corpo e coisas que tais, porque a diferença quanto a isso será pequena; mas naquilo de que precisam para o exercício de suas atividades haverá grande diferença. O homem liberal necessita de dinheiro para a prática de seus atos de liberalidade e o homem 30 justo para a retribuição de serviços (pois é difícil enxergar claro nos desejos, e mesmo os que não são justos aparentam o desejo de agir com justiça); e o homem corajoso necessita de poder para realizar qualquer dos atos que correspondem à sua virtude, e o temperante necessita de oportunidade: pois de que outro modo poderíamos reconhecer tanto a ele como a qualquer dos outros?

Também se discute sobre se é a vontade ou o ato que é mais essencial à virtude, pois supõe-se que esta envolve 35 tanto uma como outro. E é evidente 1178 b que sua perfeição envolve a ambos, mas os atos exigem muitas coisas, e tanto mais quanto maiores e mais nobres forem. O homem que contempla a verdade, porém, não necessita de tais coisas, ao menos para o exercício de sua atividade; e pode-se dizer até que elas lhe servem de obstáculo, quando 5 mais não seja para a própria contemplação. Mas, enquanto homem que vive no meio de outros homens, ele escolhe a prática de atos virtuosos: por conseguinte, necessita também das coisas que facilitam a vida humana.

Mas que a felicidade perfeita é uma

atividade contemplativa, confirma-o também a seguinte consideração. Admitimos que os deuses sejam, acima de todos os outros seres, bem-aventurados e felizes: mas que espécie de ações lhes 10 atribuiremos? Atos de justiça? Não pareceria absurdo que os deuses firmassem contratos, restituíssem depósitos e outras coisas do mesmo jaez? Atos de coragem, então, arrostando perigos e expondo-se a riscos, porque é nobre proceder assim? Ou atos de liberalidade? A quem fariam eles dádivas? Muito estranho seria se os deuses realmente tivessem dinheiro ou algo dessa espécie. E em que consistiriam os seus 15 atos de temperança? Não será ridículo louvá-los por isso, uma vez que não têm maus apetites?

Se as analisássemos uma por uma, as circunstâncias da ação se nos mostrariam triviais e indignas dos deuses. Não obstante, todos supõem que eles *vivem* e, portanto, são ativos; não podemos concebê-los a dormir como 20 Endimião. Ora, se a um ser vivente retirarmos a ação, e ainda mais a ação produtiva, que lhe restará a não ser a contemplação? Por conseguinte, a atividade de Deus, que ultrapassa todas as outras pela bem-aventurança, deve ser contemplativa; e das atividades humanas, a que mais afinidade tem com esta é a que mais deve participar da felicidade.

Mostra-o também o fato de não participarem os animais da felicidade, completamente privados que são de 25 uma atividade dessa sorte. Com efeito, enquanto a vida inteira dos deuses é bem-aventurada e a dos homens o é na medida em que possui algo dessa atividade, nenhum dos outros animais é feliz, uma vez que de nenhum modo participam eles da contemplação. A felicidade tem, por conseguinte, as mesmas fronteiras que a contempla- 30 ção, e os que estão na mais plena posse desta última são os mais genuinamente felizes, não como simples concomitante mas em virtude da própria contemplação, pois que esta é preciosa em si mesma. E assim, a felicidade deve ser alguma forma de contemplação.

Mas o homem feliz, como homem que é, também necessita de prosperidade exterior, porquanto a nossa natureza não basta a si mesma para os fins da contemplação: nosso corpo também precisa de gozar saúde, de ser alimen- 35 tado e cuidado. 1179 a Não se pense, todavia, que o homem para ser feliz necessite de muitas ou de grandes coisas, só porque não pode ser supremamente feliz sem bens exteriores. A auto-suficiência e a ação não implicam excesso, e podemos praticar atos nobres sem sermos donos da terra e do mar. Mesmo desfrutando vantagens bastante moderadas pode-se proceder virtuosamente (isso, aliás, é 5 manifesto, porquanto se pensa que um particular pode praticar atos dignos não menos do que um déspota — mais, até). E é suficiente que tenhamos o necessário para isso, pois a vida do homem que age de acordo com a virtude será feliz.

Sólon nos deu, talvez, um esboço fiel do homem feliz quando o descreveu[150] como moderadamente provido de bens exteriores, mas como tendo 10 praticado (na opinião de Sólon) as mais nobres ações, e vivido conforme os ditames da temperança. Anaxágoras também parece supor que o homem feliz não seja rico nem um déspota quando diz que não se admiraria se ele parecesse à maioria uma pessoa estranha; pois a maioria julga pelas 15 exterioridades, uma vez que não percebe outra coisa.

E assim, as opiniões dos sábios parecem harmonizar-se com os nossos

[150] Heródoto, I, 30. (N. do T.)

argumentos. Mas, embora essas coisas também tenham um certo poder de convencer, a verdade em assuntos práticos percebe-se melhor pela observação dos fatos da vida, pois estes são o fator decisivo. Devemos, portanto, examinar o que já dissemos à luz desses fatos, e se estiver em harmonia com eles aceitá-lo-emos, mas se entrarem em conflito admitiremos que não passa de simples teoria.

Ora, quem exerce e cultiva a sua razão parece desfrutar ao mesmo tempo a melhor disposição de espírito e ser extremamente caro aos deuses. Porque, se os deuses se interessam pelos assuntos humanos como nós pensamos, tanto seria natural que se deleitassem naquilo que é melhor e mais afinidade tem com eles (isto é, a razão), como que recompensassem os que a amam e honram acima de todas as coisas, zelando por aquilo que lhes é caro e conduzindo-se com justiça e nobreza. Ora, é evidente que todos esses atributos pertencem mais que a ninguém ao filósofo. É ele, por conseguinte, de todos os homens o mais caro aos deuses. E será, presumivelmente, também o mais feliz. De sorte que também neste sentido o filósofo será o mais feliz dos homens.

9

Se estes assuntos, assim como a virtude e também a amizade e o prazer, foram suficientemente discutidos em linhas gerais, devemos dar por terminado o nosso programa? Sem dúvida, como se costuma dizer, onde há coisas que realizar não alcançamos o fim depois de examinar e reconhecer cada uma delas, mas é preciso fazê-las. No tocante à virtude, pois, não basta saber, devemos tentar possuí-la e usá-la ou experimentar qualquer outro meio que se nos antepare de nos tornarmos bons.

Ora, se os argumentos bastassem em si mesmos para tornar os homens bons, eles teriam feito jus a grandes recompensas, como diz Teógnis, e as recompensas não faltariam. Mas a verdade é que, embora pareçam ter o poder de encorajar e estimular os jovens de espírito generoso, e preparar um caráter bem-nascido e genuinamente amigo de tudo o que é nobre para receber a virtude, eles não conseguem incutir nobreza e bondade na multidão. Porquanto o homem comum não obedece por natureza ao sentimento de pudor, mas unicamente ao medo, e não se abstém de praticar más ações porque elas são vis, mas pelo temor ao castigo. Vivendo pela paixão, andam no encalço de seus prazeres e dos meios de alcançá-los, evitando as dores que lhes são contrárias, e nem sequer fazem idéia do que é nobre e verdadeiramente agradável, visto que nunca lhe sentiram o gosto. Que argumento poderia remodelar essa sorte de gente? É difícil, senão impossível, erradicar pelo raciocínio os traços de caráter que se inveteraram na sua natureza; e talvez nos devamos contentar se, estando presentes todas as influências capazes de nos melhorar, adquirimos alguns laivos de virtude.

Ora, alguns pensam que nos tornamos bons por natureza, outros pelo hábito e outros ainda pelo ensino. A contribuição da natureza evidentemente não depende de nós, mas, em resultado de certas causas divinas, está presente naqueles que são verdadeiramente afortunados. Quanto à argu-

mentação e ao ensino, suspeitamos de que não tenham uma influência poderosa em todos os homens, mas é preciso cultivar primeiro a alma do estudioso por meio de hábitos, tornando-a capaz de nobres alegrias e nobres aversões, como se prepara a terra que deve nutrir a semente. Com efeito, o que se deixa dirigir pela paixão não ouvirá o argumento que o dissuade; e, se o ouvir, não o compreenderá. E como persuadir a mudar de vida uma pessoa com tal disposição? Em geral, a paixão não parece ceder ao argumento, mas à força. É, portanto, uma condição prévia indispensável a existência de um caráter que tenha certa afinidade com a virtude, amando o que é nobre e detestando o que é vil.

Mas é difícil receber desde a juventude um adestramento correto para a virtude quando não nos criamos debaixo das leis apropriadas; pois levar uma vida temperante e esforçada não seduz a maioria das pessoas, especialmente quando são jovens. Por essa razão, tanto a maneira de criá-los como as suas ocupações deveriam ser fixadas pela lei; pois essas coisas deixam de ser penosas quando se tornaram habituais. Mas não basta, certamente, que recebam a criação e os cuidados adequados quando são jovens; já que mesmo em adultos devem praticá-las e estar habituados a elas, precisamos de leis que cubram também essa idade e, de modo geral, a vida inteira; porque a maioria das pessoas obedece mais à necessidade do que aos argumentos, e aos castigos mais do que ao sentimento nobre.

Por isso pensam alguns que os legisladores deveriam estimular os homens à virtude e instigá-los com o motivo do nobre, partindo do princípio de que aqueles que já fizeram consideráveis progressos, mercê da formação de hábitos, serão sensíveis a tais influências; e que conviria impor castigos e penas aos que fossem de natureza inferior, enquanto os incuravelmente maus seriam banidos de todo. O homem bom (pensam eles), vivendo como vive com o pensamento fixo no que é nobre, submeter-se-á à argumentação, ao passo que o homem mau, que só deseja o prazer, será corrigido pela dor, como uma besta de carga. E por isso dizem também que as dores infligidas devem ser as que forem mais contrárias aos prazeres que esses homens amam.

De qualquer forma (como dissemos[151]) o homem que queremos tornar bom deve ser bem adestrado e acostumado, passando depois o seu tempo em ocupações dignas e não praticando ações más nem voluntária, nem involuntariamente, e se isso se pode conseguir quando os homens vivem de acordo com uma espécie de reta razão e ordem, contanto que esta tenha força — se assim é, o governo paterno em verdade não tem a força ou o poder coercitivo necessários (nem, em geral, os tem o governo de um homem só, a menos que se trate de um rei ou algo semelhante); mas a lei tem esse poder coercitivo, ao mesmo tempo que é uma regra baseada numa espécie de sabedoria e razão prática. E, embora o comum das pessoas detestem os *homens* que contrariam os seus impulsos, ainda que com razão, a lei não lhes é pesada ao ordenar o que é bom.

Unicamente ou quase unicamente no Estado espartano o legislador parece ter-se ocupado com questões de educação e de trabalho. Na maioria dos Estados esses assuntos foram omitidos e cada qual vive como lhe apraz, à moda dos ciclopes, "ditando a lei à esposa e aos filhos[152]". Ora, o mais certo seria que tais coisas se tornassem

[151] 1179 b 31 — 1180 a 5. (N. do T.)

[152] *Odisséia*, IX, 114 ss. (N. do T.)

encargo público e que a comunidade provesse adequadamente a elas; mas, uma vez que as negligencia, convém que cada homem auxilie seus filhos e amigos a seguirem os caminhos da virtude, e que tenham o poder ou pelo menos a vontade de fazê-lo.

Do que ficou dito parece concluir-se que ele poderia fazê-lo melhor se se tornasse capaz de legislar. Porquanto o controle público é evidentemente exercido pelas leis, e o bom controle por boas leis. Que sejam escritas ou não, parece não vir ao caso, nem tampouco que sejam leis provendo à educação de indivíduos ou de grupos — assim como isso também não importa no caso da música, da ginástica e outras ocupações semelhantes. Pois que, assim como nas cidades têm força as leis e os tipos predominantes de caráter, nas famílias a têm ainda mais os preceitos e os hábitos do pai, devido aos laços de sangue e aos benefícios que ele confere; porquanto os filhos têm desde o princípio uma afeição natural e uma disposição para obedecer. Além disso, a educação privada leva vantagem à pública, como é também o caso do tratamento médico privado; pois, embora de um modo geral o repouso e a abstenção de alimento façam bem às pessoas febris, pode não ser assim no caso de um doente particular; e é de supor que um pugilista não prescreva o mesmo estilo de luta a todos os seus alunos. Parece, pois, que os detalhes são observados com mais precisão quando o controle é privado, pois cada pessoa tem mais probabilidades de receber o que convém ao seu caso.

Mas quem melhor pode atender aos detalhes é um médico, um instrutor de ginástica ou qualquer outro que tenha o conhecimento geral do que é apropriado a cada um ou a determinada espécie de pessoas (pois com razão se diz que as ciências versam sobre o universal). Isso não impede que algum detalhe particular possa ser bem atendido por uma pessoa sem ciência que haja estudado cuidadosamente, à luz da experiência, o que sucede em cada caso, assim como certas pessoas parecem ser os melhores médicos de si mesmas, embora não saibam tratar as outras. Não obstante, hão de concordar que o homem que deseja tornar-se mestre numa arte ou ciência deve buscar o universal e procurar conhecê-lo tão bem quanto possível; pois que, como dissemos, é com ele que se ocupam as ciências.

E, se é pelas leis que nos podemos tornar bons, seguramente o que se empenha em melhorar homens, sejam estes muitos ou poucos, deve ser capaz de legislar. Porquanto reformar o caráter de qualquer um — do primeiro que lhe colocam na frente — não é tarefa para qualquer um; se alguém pode fazer isso, é o homem que sabe, exatamente como na medicina e em todos os outros assuntos que exigem cuidado e prudência.

Não convém, pois, indagar agora de quem e como se pode aprender a legislar? Porventura será, como em todos os outros casos, dos estadistas? A verdade é que esse assunto foi considerado como fazendo parte da estadística. Ou haverá uma diferença manifesta entre a estadística e as outras ciências e artes? Nas outras, vemos que as mesmas pessoas as praticam e se oferecem para ensiná-las, como, por exemplo, os médicos e os pintores. Mas, enquanto os sofistas pretendem ensinar política, não são eles que a praticam, e sim os políticos, que parecem fazê-lo graças a uma espécie de habilidade ou experiência, e não pelo raciocínio. Com efeito, nin-

guém os vê escrever ou falar sobre a matéria (conquanto essa fosse, talvez, uma ocupação mais nobre do que preparar discursos para os tribunais e a 5 Assembléia); e também não consta que eles costumem fazer estadistas de seus filhos ou de seus amigos. Mas seria de esperar que o fizessem, se isso lhes fosse possível, pois não poderiam legar às suas cidades nada de melhor do que uma habilidade dessa sorte, ou transmiti-la aos que lhes são caros se preferissem guardá-la no seu meio. No entanto, a contribuição da experiência 10 parece não ser pequena; de outra forma eles não poderiam tornar-se políticos por participarem da vida política. Donde se conclui que os que ambicionam conhecer a arte da política necessitam também da experiência.

Mas aqueles sofistas que professam a arte parecem estar muito longe de ensiná-la. Com efeito, para exprimirnos em termos gerais, esses homens nem sequer sabem que espécie de coisa ela é, nem sobre o que versa. De outro modo, não a teriam classificado como idêntica à retórica ou mesmo inferior a 15 esta, nem julgariam fácil legislar mediante uma compilação das leis mais bem reputadas. Dizem que é possível selecionar as melhores leis, como se esse próprio trabalho de seleção não requeresse inteligência e como se o bom discernimento não fosse a mais importante de todas as coisas, tal qual sucede na música.

Com efeito, embora as pessoas 20 experimentadas em qualquer campo julguem com acerto das obras que se produzem nele e compreendam por que meios e de que modo essas obras são realizadas, e que coisas se harmonizam com outras coisas, os inexperientes devem dar-se por muito felizes quando podem julgar se a obra foi bem ou mal feita, como no caso da pintura. Ora, as 1181 b leis são, por assim dizer, as "obras" da arte política: como é possível, então, aprender com elas a ser legislador ou julgar quais sejam as melhores? Os próprios médicos não parecem formar-se pelo estudo dos livros. Não obstante, as pessoas procuram indicar não apenas os tratamentos, mas como podem ser curados e devem ser tratados certos tipos de gente, distinguindo os vários hábitos do corpo; mas, em- 5 bora isso pareça ser útil aos experimentados, para os inexperientes não tem nenhum valor.

É certo, pois, que embora as compilações de leis e constituições possam prestar serviços às pessoas capazes de estudá-las, de distinguir o que é bom do que é mau e a que circunstâncias melhor se adapta cada lei, os que per- 10 lustram essas compilações sem o socorro da experiência não possuirão o reto discernimento (a menos que seja por um dom espontâneo da natureza), embora talvez possam tornar-se mais inteligentes em tais assuntos.

Ora, os nossos antecessores nos legaram sem exame este assunto da legislação. Por isso, talvez convenha estudá-lo nós mesmos, assim como a questão da constituição em geral, a fim de completar da melhor maneira possível a nossa filosofia da natureza huma- 15 na. Em primeiro lugar, pois, se alguma coisa foi bem exposta em detalhe pelos pensadores que nos antecederam, passemo-la em revista; depois, à luz das constituições que nós mesmos coligimos, examinaremos que espécies de influências preservam e destroem os Estados, que outras têm os mesmos efeitos sobre os tipos particulares de constituição, e a que causas se deve o fato de serem umas bem e outras mal aplicadas. Após estudar essas coisas 20

teremos uma perspectiva mais ampla, dentro da qual talvez possamos distinguir qual é a melhor constituição, como deve ser ordenada cada uma e que leis e costumes lhe convém utilizar a fim de ser a melhor possível.

POÉTICA

NOTA DO TRADUTOR

A presente tradução baseia-se principalmente no texto grego editado por Augusto Rostagni: Aristotele Poetica, *Turim (Chiantore), 2.ª ed., igualmente distante da sobrevalorização do* Parisinus *(Bywater) e da* Versão Árabe *(Gudeman). Para a tradução dos passos mais difíceis e interpretação das lições dúbias ou truncadas, consultamos os trabalhos de J. Hardy, A. Gudeman, I. Bywater, M. Valgimigli e F. Albeggiani. Sempre que foi possível utilizamos a anônima tradução portuguesa do século XVIII.*

I

Poesia é imitação. Espécies de poesia imitativa, classificadas segundo o meio da imitação.

1447 a 1. Falemos da poesia — dela mesma e das suas espécies, da efetividade de cada uma delas, da composição que se deve dar aos mitos, se quisermos que o poema resulte perfeito, e, ainda, de quantos e quais os elementos de cada espécie e, semelhantemente, de tudo quanto pertence a esta indagação — começando, como é natural, pelas coisas primeiras.

13 2. A epopéia, a tragédia, assim como a poesia ditirâmbica e a maior parte da aulética e da citarística, todas são, em geral, imitações. Diferem, porém, umas das outras, por três aspectos: ou porque imitam por meios diversos, ou porque imitam objetos diversos ou porque imitam por modos diversos e não da mesma maneira.

17 3. Pois tal como há os que imitam muitas coisas, exprimindo-se com cores e figuras (por arte ou por costume), assim acontece nas sobreditas artes: na verdade, todas elas imitam com o ritmo, a linguagem e a harmonia, usando estes elementos separada ou conjuntamente. Por exemplo, só de harmonia e ritmo usam a aulética e a citarística e quaisquer outras artes congêneres, como a siríngica; com o ritmo e sem harmonia, imita a arte dos dançarinos, porque também estes, por ritmos gesticulados, imitam caracteres, afetos e ações.

27 4. Mas [a epopéia e] a arte que apenas recorre ao simples verbo, quer metrificado quer não, e, quando metrificado, misturando metros entre si diversos ou servindo-se de uma só espécie métrica — eis uma arte que, 1447 b até hoje, permaneceu inominada. Efetivamente, não temos denominador comum que designe os mimos de Sófron e de Xenarco, os diálogos socráticos e quaisquer outras composições imitativas, executadas mediante trímetros jâmbicos ou versos elegíacos ou outros versos que tais. Porém, ajuntando à palavra "poeta" o nome de 13 uma só espécie métrica, aconteceu denominarem-se a uns de "poetas elegíacos", a outros de "poetas épicos", designando-os assim, não pela imitação praticada, mas unicamente pelo metro usado.

16 5. Desta maneira, se alguém compuser em verso um tratado de medicina ou de física, esse será vulgarmente chamado "poeta"; na verdade, porém, nada há de comum entre Homero e Empédocles, a não ser a metrificação[1]: aquele merece o nome de "poeta", e este, o de "fisiólogo", mais que o de poeta. Pelo mesmo motivo, se alguém fizer obra de imitação, ainda que misture versos de todas as espécies, como

[1] Note-se que os primeiros filósofos, os pré-socráticos, chamados fisiólogos por Aristóteles, escreveram suas reflexões em verso. (N. do E.)

o fez Querémon no *Centauro,* que é uma rapsódia tecida de toda a casta de metros, nem por isso se lhe deve recusar o nome de "poeta".

23 6. Fiquem assim determinadas as distinções que tínhamos de estabelecer. Poesias há, contudo, que usam de todos os meios sobreditos; isto é, de ritmo, canto e metro, como a poesia dos ditirambos e dos nomos, a tragédia e a comédia — só com uma diferença: as duas primeiras servem-se juntamente dos três meios, e as outras, de cada um por sua vez. Tais são as dife- 27 renças entre as artes, quanto aos meios de imitação.

II

Espécies de poesia imitativa, classificadas segundo o objeto da imitação.

1448 a 7. Mas, como os imitadores imitam homens que praticam alguma ação, e estes, necessariamente, são indivíduos de elevada ou de baixa índole (porque a variedade dos caracteres só se encontra nestas diferenças [e, quanto a caráter, todos os homens se distinguem pelo vício ou pela virtude]), necessariamente também sucederá que os poetas imitam homens melhores, piores ou iguais a nós, como o fazem os pintores: Polignoto representava os homens superiores; Pauson, inferiores; Dionísio representava-os semelhantes a nós. Ora, é claro que cada uma das imitações referidas contém estas mesmas diferenças, e que cada uma delas há de variar, na imitação de coisas diversas, desta maneira.

8. Porque tanto na dança como na 9 aulética e na citarística pode haver tal diferença; e, assim, também nos gêneros poéticos que usam, como meio, a linguagem em prosa ou em verso [sem música]: Homero imitou homens superiores; Cleofão, semelhantes; Hegêmon de Taso, o primeiro que escreveu paródias, e Nicócares, autor da *Delíada,* imitaram homens inferiores. E a mesma diversidade se encontra nos ditirambos e nos nomos, como o mostram [Ar]ga, Timóteo e Filóxeno, nos *Ciclopes.*

9. Pois a mesma diferença separa a 16 tragédia da comédia; procura, esta, imitar os homens piores, e aquela, melhores do que eles ordinariamente são.

III

Espécies de poesia imitativa, classificadas segundo o modo da imitação: narrativa, mista, dramática. Etmologia de "drama" e "comédia".

19 10. Há ainda uma terceira diferença entre as espécies [de poesias] imitativas, a qual consiste no modo como se efetua a imitação. Efetivamente, com os mesmos meios pode um poeta imitar os mesmos objetos, quer na forma narrativa (assumindo a personalidade de outros, como o faz Homero, ou na própria pessoa, sem mudar nunca), quer mediante todas as pessoas imita-

das, operando e agindo elas mesmas. Consiste pois a imitação nestas três diferenças, como ao princípio dissemos — a saber: segundo os meios, os objetos e o modo. Por isso, num sentido, é a imitação de Sófocles a mesma que a de Homero, porque ambos imitam pessoas de caráter elevado; e, noutro sentido, é a mesma que a de Aristófanes, pois ambos imitam pessoas que agem e obram diretamente.

11. Daí o sustentarem alguns que tais composições se denominam *dramas*, pelo fato de se imitarem *agentes* 29 [*drôntas*]. Por isso, também, os Dórios para si reclamam a invenção da tragédia e da comédia; a da comédia, pretendem-na os megarenses, tanto os da metrópole, do tempo da democracia, como os da Sicília, porque lá viveu Epicarmo, que foi muito anterior a Quiônidas e Magnes; e da tragédia também se dão por inventores alguns dos dórios que habitam o Peloponeso: dizem eles que, na sua linguagem, chamam *kômai* às aldeias que os atenienses denominam *dêmoi*, e que os "comediantes" não derivam seu nome de *komázein*, mas, sim, de andarem de aldeia em aldeia (*kómas*), por não serem tolerados na cidade; e dizem também 1448 b que usam o verbo *drân* para significar o "fazer", ao passo que os atenienses empregam o termo *práttein*.

12. Damos por dito tudo que se refere a quantas e quais sejam as diferenças da imitação poética. 2

IV

Origem da poesia. Causas. História da poesia trágica e cômica.

4 13. Ao que parece, duas causas, e ambas naturais, geraram a poesia. O imitar é congênito no homem (e nisso difere dos outros viventes, pois, de todos, é ele o mais imitador, e, por imitação, aprende as primeiras noções), e os homens se comprazem no imitado.

9 14. Sinal disto é o que acontece na experiência: nós contemplamos com prazer as imagens mais exatas daquelas mesmas coisas que olhamos com repugnância, por exemplo, [as representações de] animais ferozes e [de] cadáveres. Causa é que o aprender não só muito apraz aos filósofos, mas também, igualmente, aos demais homens, se bem que menos participem dele. Efetivamente, tal é o motivo por que se deleitam perante as imagens: olhando-as, aprendem e discorrem sobre o que seja cada uma delas, [e dirão], por exemplo, "este é tal". Porque, se suceder que alguém não tenha visto o original, nenhum prazer lhe advirá da imagem, como imitada, mas tão-somente da execução, da cor ou qualquer outra causa da mesma espécie.

15. Sendo, pois, a imitação própria 20 da nossa natureza (e a harmonia e o ritmo, porque é evidente que os metros são partes do ritmo), os que ao princípio foram mais naturalmente propensos para tais coisas pouco a pouco deram origem à poesia, procedendo desde os mais toscos improvisos.

16. A poesia tomou diferentes for- 24 mas, segundo a diversa índole particular [dos poetas]. Os de mais alto ânimo imitam as ações nobres e das mais nobres personagens; e os de mais baixas inclinações voltaram-se para as ações ignóbeis, compondo, estes, vitupérios, e aqueles, hinos e encômios. Não podemos, é certo, citar poemas

deste gênero, dos [poetas que viveram] antes de Homero, se bem que, verossimilmente, muitos tenham existido; mas, a começar em Homero, temos o *Margites* e outros poemas semelhantes, nos quais, por mais apto, se introduziu o metro jâmbico (que ainda hoje assim se denomina porque nesse metro se injuriavam [*iámbizon*]). De modo que, entre os antigos, uns foram poetas em verso heróico, outros o foram em verso jâmbico.

33 17. Mas Homero, tal como foi supremo poeta no gênero sério, pois se distingue não só pela excelência como pela feição dramática das suas imitações, assim também foi o primeiro que traçou as linhas fundamentais da comédia, dramatizando, não o vitupério, mas o ridículo. Na verdade, o *Margites* tem a mesma analogia com a comédia que têm a *Ilíada* e a *Odisséia* com a tragédia.

1449 a 18. Vindas à luz a tragédia e a comédia, os poetas, conforme a própria índole os atraía para este ou aquele gênero de poesia, uns, em vez de jambos, escreveram comédias, outros, em lugar de epopéias, compuseram tragédias, por serem estas últimas formas mais estimáveis do que as primeiras.

6 19. Examinar, depois, se nas formas trágicas [a poesia austera] atinge ou não atinge a perfeição [do gênero], quer a consideremos em si mesma, quer no que respeita ao espetáculo — isso seria outra questão.

9 20. Mas, nascida de um princípio improvisado (tanto a tragédia, como a comédia: a tragédia, dos solistas do ditirambo; a comédia, dos solistas dos cantos fálicos, composições estas ainda hoje estimadas em muitas das nossas cidades), [a tragédia] pouco a pouco foi evoluindo, à medida que se desenvolvia tudo quanto nela se manifestava; até que, passadas muitas transformações, a tragédia se deteve, logo que atingiu a sua forma natural. Ésquilo foi o primeiro que elevou de 15 um a dois o número dos atores, diminuiu a importância do coro e fez do diálogo protagonista. Sófocles introduziu três atores e a cenografia. Quanto à 19 grandeza, tarde adquiriu [a tragédia] o seu alto estilo: [só quando se afastou] dos argumentos breves e da elocução grotesca, [isto é,] do [elemento] satírico. Quanto ao metro, substituiu o tetrâmetro [trocaico] pelo [trímetro] jâmbico. Com efeito, os poetas usaram primeiro o tetrâmetro porque as suas composições eram satíricas e mais afins à dança; mas, quando se desenvolveu o diálogo, o engenho natural logo encontrou o metro adequado; pois o jambo é o metro que mais se conforma ao ritmo natural da linguagem corrente: demonstra-o o fato de muitas vezes proferirmos jambos na conversação, e só raramente hexâmetros, quando nos elevamos acima do tom comum.

21. Quanto ao número de episódios 23 e outros ornamentos que se haja acrescentado a cada parte, consideremos o assunto tratado; muito laborioso seria discorrer sobre tudo isso em pormenor.

V

A comédia: evolução do gênero. Comparação da tragédia com a epopéia.

32 22. A comédia é, como dissemos, imitação de homens inferiores; não, todavia, quanto a toda a espécie de vícios, mas só quanto àquela parte do torpe que é o ridículo. O ridículo é apenas certo defeito, torpeza anódina e inocente; que bem o demonstra, por exemplo, a máscara cômica, que, sendo feia e disforme, não tem [expressão de] dor.

36 23. Se as transformações da tragédia e seus autores nos são conhecidas, as da comédia, pelo contrário, estão ocultas, pois que delas se não cuidou 1449 b desde o início: só passado muito tempo o arconte concedeu o coro da comédia, que outrora era constituído por voluntários. E também só depois que teve a comédia alguma forma é que achamos memória dos que se dizem autores dela. Não se sabe, portanto, quem introduziu máscaras, prólogo, número de atores e outras coisas semelhantes. A composição de argumentos é [prática] oriunda da Sicília [e os primeiros poetas cômicos teriam sido Epicarmo e Fórmide]; dos atenienses, foi Crates o primeiro que, abandonada a poesia jâmbica, inventou diálogos e argumentos de caráter universal.

24. A epopéia e a tragédia concordam somente em serem, ambas, imitação de homens superiores, em verso; mas difere a epopéia da tragédia, pelo seu metro único e a forma narrativa. E também na extensão, porque a tragédia procura, o mais que é possível, caber dentro de um período do sol, ou pouco excedê-lo, porém a epopéia não tem limite de tempo — e nisso diferem, ainda que a tragédia, ao princípio, igualmente fosse ilimitada no tempo, como os poemas épicos. 9

25. Quanto às partes constitutivas, algumas são as mesmas na tragédia e na epopéia, outras são só próprias da tragédia. Por isso, quem quer que seja capaz de julgar da qualidade e dos defeitos da tragédia tão bom juiz será da epopéia. Porque todas as partes da poesia épica se encontram na tragédia, mas nem todas as da poesia trágica intervêm na epopéia. 17

VI

Definição de tragédia. Partes ou elementos essenciais.

21 26. Da imitação em hexâmetros e da comédia trataremos depois; agora vamos falar da tragédia, dando da sua essência a definição que resulta de quanto precedentemente dissemos.

24 27. É pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o "terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções".

28. Digo "ornamentada" a lingua- 28

gem que tem ritmo, harmonia e canto, e o servir-se separadamente de cada uma das espécies de ornamentos significa que algumas partes da tragédia adotam só o verso, outras também o canto.

29. Como esta imitação é executada por atores, em primeiro lugar o espetáculo cênico há de ser necessariamente uma das partes da tragédia, e depois, a melopéia e a elocução, pois estes são os meios pelos quais os atores efetuam a imitação. Por "elocução" entendo a mesma composição métrica, e por "melopéia", aquilo cujo efeito a todos é manifesto.

30. E como a tragédia é a imitação de uma ação e se executa mediante personagens que agem e que diversamente se apresentam, conforme o próprio caráter e pensamento (porque é segundo estas diferenças de caráter e pensamento que nós qualificamos as ações), daí vem por conseqüência o serem duas as causas naturais que determinam as ações: pensamento e caráter; e, nas ações [assim determinadas], tem origem a boa ou má fortuna dos homens. Ora o mito é imitação de ações; e por "mito" entendo a composição dos atos; por "caráter", o que nos faz dizer das personagens que elas têm tal ou tal qualidade; e por "pensamento", tudo quanto digam as personagens para demonstrar o quer que seja ou para manifestar sua decisão.

31. É portanto necessário que sejam seis as partes da tragédia que constituam a sua qualidade, designadamente: mito, caráter, elocução, pensamento, espetáculo e melopéia. De sorte que quanto aos meios com que se imita são duas, quanto ao modo por que se imita é uma só, e quanto aos objetos que se imitam, são três; e além destas partes não há mais nenhuma. Pode dizer-se que, de todos estes elementos, não poucos poetas se serviram; com efeito, todas as tragédias comportam espetáculo, caracteres, mito, melopéia, elocução e pensamento.

32. Porém, o elemento mais importante é a trama dos fatos, pois a tragédia não é imitação de homens, mas de ações e de vida, de felicidade [e infelicidade; mas felicidade] ou infelicidade, reside na ação, e a própria finalidade da vida é uma ação, não uma qualidade. Ora, os homens possuem tal ou tal qualidade conformemente ao caráter, mas são bem ou mal-aventurados pelas ações que praticam. Daqui se segue que, na tragédia, não agem as personagens para imitar caracteres, mas assumem caracteres para efetuar certas ações; por isso as ações e o mito constituem a finalidade da tragédia, e a finalidade é de tudo o que mais importa.

33. Sem ação não poderia haver tragédia, mas poderia havê-la sem caracteres. As tragédias da maior parte dos modernos não têm caracteres, e, em geral, há muitos poetas desta espécie. Também, entre os pintores, assim é Zêuxis comparado com Polignoto, porque Polignoto é excelente pintor de caracteres e a pintura de Zêuxis não apresenta caráter nenhum.

34. Se, por conseguinte, alguém ordenar discursos em que se exprimam caracteres, por bem executados que sejam os pensamentos e as elocuções, nem por isso haverá logrado o efeito trágico; muito melhor o conseguirá a tragédia que mais parcimoniosamente usar desses meios, tendo, no entanto, o mito ou a trama dos fatos. Ajuntemos a isto que os principais meios por que a tragédia move os ânimos também fazem parte do mito; refiro-me a peripécias e reconhecimentos. Outro sinal da superioridade do mito se mostra em que os principiantes melhores efeitos conseguem em elocuções e caracteres,

do que no entrecho das ações: é o que se nota em quase todos os poetas antigos.

35. Portanto, o mito é o princípio e como que a alma da tragédia; só depois vêm os caracteres. Algo semelhante se verifica na pintura: se alguém aplicasse confusamente as mais belas cores, a sua obra não nos comprazeria tanto, como se apenas houvesse esboçado uma figura em branco. A tragédia é, por conseguinte, imitação de uma ação e, através dela, principalmente, [imitação] de agentes.

36. Terceiro [elemento da tragédia] é o pensamento: consiste em poder dizer sobre tal assunto o que lhe é inerente e a esse convém. Na eloqüência, o pensamento é regulado pela política e pela oratória (efetivamente, nos antigos poetas, as personagens falavam a linguagem do cidadão, e nos modernos falam a do orador). Caráter é o que revela certa decisão ou, em caso de dúvida, o fim preferido ou evitado; por isso não têm caráter os discursos do indivíduo em que, de qualquer modo, se não revele o fim para que tende ou o qual repele. Pensamento é aquilo em que a pessoa demonstra que algo é ou não é, ou enuncia uma sentença geral.

37. Quarto, entre os elementos [literários], é a elocução. Como disse, denomino "elocução" o enunciado dos pensamentos por meio das palavras, enunciado este que tem a mesma efetividade em verso ou em prosa.

38. Das restantes partes, a melopéia é o principal ornamento.

39. Quanto ao espetáculo cênico, decerto que é o mais emocionante, mas também é o menos artístico e menos próprio da poesia. Na verdade, mesmo sem representação e sem atores, pode a tragédia manifestar seus efeitos; além disso, a realização de um bom espetáculo mais depende do cenógrafo que do poeta.

VII

Estrutura do mito trágico. O mito como ser vivente.

40. Assim determinados os elementos da tragédia, digamos agora qual deve ser a composição dos atos, pois é esta parte, na tragédia, a primeira e a mais importante.

41. Já ficou assente que a tragédia é imitação de uma ação completa, constituindo um todo que tem certa grandeza, porque pode haver um todo que não tenha grandeza.

42. "Todo" é aquilo que tem princípio, meio e fim. "Princípio" é o que não contém em si mesmo o que quer que siga necessariamente outra coisa, e que, pelo contrário, tem depois de si algo com que está ou estará necessariamente unido. "Fim", ao invés, é o que naturalmente sucede a outra coisa, por necessidade ou porque assim acontece na maioria dos casos, e que, depois de si, nada tem. "Meio" é o que está depois de alguma coisa e tem outra depois de si.

43. É necessário, portanto, que os mitos bem compostos não comecem nem terminem ao acaso, mas que se conformem aos mencionados princípios.

44. Além disto, o belo — ser vivente ou o que quer que se componha de partes — não só deve ter essas partes ordenadas, mas também uma grandeza que não seja qualquer. Porque o belo consiste na grandeza e na ordem, e portanto um organismo vivente, pequeníssimo, não poderia ser belo (pois a

visão é confusa quando se olha por tempo quase imperceptível); e também não seria belo, grandíssimo (porque 1451 a faltaria a visão do conjunto, escapando à vista dos espectadores a unidade e a totalidade; imagine-se, por exemplo, um animal de dez mil estádios...). Pelo que, tal como os corpos e organismos viventes devem possuir uma grandeza, e esta bem perceptível como um todo, assim também os mitos devem ter uma extensão bem apreensível pela memória.

45. Determinar o limite prático 6 desta extensão, tendo em conta as circunstâncias dos concursos dramáticos e a impressão no público, tal não é o mister da arte poética, pois se houvesse que pôr em cena cem tragédias [em um só concurso dramático], o tempo teria de ser regulado pela clepsidra, como dizem que se fazia antigamente. Porém, o limite imposto pela própria natureza das coisas é o seguinte: desde que se possa apreender o conjunto, uma tragédia tanto mais bela será quanto mais extensa. Dando uma definição mais simples, podemos dizer que o limite suficiente de uma tragédia é o que permite que nas ações uma após outra sucedidas, conformemente à verossimilhança e à necessidade, se dê o transe da infelicidade à felicidade ou da felicidade à infelicidade.

VIII

Unidade de ação: unidade histórica e unidade poética.

46. Uno é o mito, mas não por se 16 referir a uma só pessoa, como crêem alguns, pois há muitos acontecimentos e infinitamente vários, respeitantes a um só indivíduo, entre os quais não é possível estabelecer unidade alguma. Muitas são as ações que uma pessoa pode praticar, mas nem por isso elas constituem uma ação una.

47. Assim, parece que tenham errado 19 todos os poetas que compuseram uma *Heracleida* ou uma *Teseida* ou outros poemas que tais, por entenderem que, sendo Héracles um só, todas as ações haviam de constituir uma unidade.

48. Porém Homero, assim como se 22 distingue em tudo o mais, também parece ter visto bem, fosse por arte ou por engenho natural, pois, ao compor a *Odisséia,* não poetou todos os sucessos da vida de Ulisses, por exemplo o ter sido ferido no Parnaso e o simular-se louco no momento em que se reuniu o exército. Porque, de haver acontecido uma dessas coisas, não se seguia necessária e verossimilmente que a outra houvesse de acontecer, mas compôs em torno de uma ação una a *Odisséia* — una, no sentido que damos a esta palavra — e de modo semelhante, a *Ilíada.*

49. Por conseguinte, tal como é necessário que nas demais artes miméticas 29 una seja a imitação, quando o seja de um objeto uno, assim também o mito, porque é imitação de ações, deve imitar as que sejam unas e completas, e todos os acontecimentos se devem suceder em conexão tal que, uma vez suprimido ou deslocado um deles, também se confunda ou mude a ordem do todo. Pois não faz parte de um todo o que, quer seja quer não seja, não altera esse todo.

IX

Poesia e história. Mito trágico e mito tradicional. Particular e universal. Piedade e terror. Surpreendente e maravilhoso.

36 50. Pelas precedentes considerações se manifesta que não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postos em 1451 b verso as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) — diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular. Por "referir-se ao universal" entendo eu atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que, por liame de necessidade e verossimilhança, convêm a tal natureza; e ao universal, assim entendido, visa a poesia, ainda que dê nomes às suas personagens; particular, pelo contrário, é o que fez Alcibíades ou o que lhe aconteceu.

11 51. Quanto à comédia, já ficou demonstrado [este caráter universal da poesia]; porque os comediógrafos, compondo a fábula segundo a verossimilhança, atribuem depois às personagens os nomes que lhes parece, e não fazem como os poetas jâmbicos, que se referem a indivíduos particulares.

15 52. Mas na tragédia mantêm-se os nomes já existentes. A razão é a seguinte: o que é possível é plausível; ora, enquanto as coisas não acontecem, não estamos dispostos a crer que elas sejam possíveis, mas é claro que são possíveis aquelas que aconteceram, pois não teriam acontecido se não fossem possíveis.

53. Todavia, sucede também que 19 em algumas tragédias são conhecidos os nomes de uma ou duas personagens, sendo os outros inventados; em outras tragédias nenhum nome é conhecido, como no *Anteu* de Agatão, em que são fictícios tanto os nomes como os fatos, o que não impede que igualmente agrade. Pelo que não é necessário seguir à risca os mitos tradicionais donde são extraídas as nossas tragédias; pois seria ridícula fidelidade tal, quando é certo que ainda as coisas conhecidas são conhecidas de poucos, e contudo agradam elas a todos igualmente.

54. Daqui claramente se segue que 27 o poeta deve ser mais fabulador que versificador; porque ele é poeta pela imitação e porque imita ações. E ainda que lhe aconteça fazer uso de sucessos reais, nem por isso deixa de ser poeta, pois nada impede que algumas das coisas que realmente acontecem sejam, por natureza, verossímeis e possíveis e, por isso mesmo, venha o poeta a ser o autor delas.

55. Dos mitos e ações simples, os 32 episódicos são os piores. Digo "episódico" o mito em que a relação entre um e outro episódio não é necessária nem verossímil. Tais são os mitos de maus poetas, por [imperícia] deles, e às vezes de bons poetas, por [condescendência com os] atores. É que, para compor partes declamatórias, chegam a forçar a fábula para além dos pró-

prios limites e a romper o nexo da ação.

1452 a 56. Como, porém, a tragédia não só é imitação de uma ação completa, como também de casos que suscitam o terror e a piedade, e estas emoções se manifestam principalmente quando se nos deparam ações paradoxais, e, perante casos semelhantes, maior é o espanto que ante os feitos do acaso e da fortuna (porque, ainda entre os eventos fortuitos, mais maravilhosos parecem os que se nos afiguram acontecidos de propósito — tal é, por exemplo, o caso da estátua de Mítis em Argos, que matou, caindo-lhe em cima, o próprio causador da morte de Mítis, no momento em que a olhava —, pois fatos semelhantes não parecem devidos ao mero acaso), daqui se segue serem indubitavelmente os melhores os mitos assim concebidos.

X

Mito simples e complexo. Reconhecimento e peripécia.

11 57. Dos mitos, uns são simples, outros complexos, porque tal distinção existe, por natureza, entre as ações que eles imitam.

13 58. Chamo ação "simples" aquela que, sendo una e coerente, do modo acima determinado, efetua a mutação de fortuna, sem peripécia ou reconhecimento; ação "complexa", denomino aquela em que a mudança se faz pelo reconhecimento ou pela peripécia, ou por ambos conjuntamente.

59. É porém necessário que a peripécia e o reconhecimento surjam da própria estrutura interna do mito, de sorte que venham a resultar dos sucessos antecedentes, ou necessária ou verossimilmente. Porque é muito diverso acontecer uma coisa por causa de outra, ou acontecer meramente depois de outra. 17

XI

Elementos qualitativos do mito complexo: reconhecimento e peripécia.

22 60. "Peripécia" é a mutação dos sucessos no contrário, efetuada do modo como dissemos; e esta inversão deve produzir-se, também o dissemos, verossímil e necessariamente. Assim, no *Édipo,* o mensageiro que viera no propósito de tranqüilizar o rei e de libertá-lo do terror que sentia nas suas relações com a mãe, descobrindo quem ele era, causou o efeito contrário; e no *Linceu:* sendo Linceu levado para a morte, e seguindo-o Danau para o matar, acontece o oposto — este morre e aquele fica salvo.

61. O "reconhecimento", como indica o próprio significado da palavra, é a passagem do ignorar ao conhecer, que se faz para amizade ou inimizade das personagens que estão destinadas para a dita ou para a desdita. 30

62. A mais bela de todas as formas de reconhecimento é a que se dá juntamente com a peripécia, como, por exemplo, no *Édipo*. E outras há ainda, 33

pois com seres inanimados e casos acidentais também pode dar-se o reconhecimento do modo como ficou dito; e também constitui reconhecimento o haver ou não haver praticado uma ação. Mas é a primeira forma aquela que melhor corresponde à essência do mito e da ação, porque o reconhecimento com peripécia suscitará terror e 1452 b piedade, e nós mostramos que a tragédia é imitação de ações que despertam tais sentimentos. E demais, a boa ou má fortuna resultam naturalmente de tais ações.

3 63. Posto que o reconhecimento é reconhecimento de pessoas, certos casos há em que o é somente de uma por outra, quando claramente se mostra quem seja esta outra; noutros casos, ao invés, dá-se o reconhecimento entre ambas as personagens. Assim, Ifigênia foi reconhecida por Orestes pelo envio da carta, mas, para que ela o reconhecesse a ele, foi mister outro reconhecimento.

64. São estas duas das partes do mito: peripécia e reconhecimento. Terceira é a catástrofe. Que sejam a peripécia e o reconhecimento, já o dissemos. A catástrofe é uma ação perniciosa e dolorosa, como o são as mortes em cena, as dores veementes, os ferimentos e mais casos semelhantes. 9

XII

Partes quantitativas da tragédia.

14 65. Temos tratado daquelas partes da tragédia de que se deve usar, como de seus elementos essenciais. Mas, segundo a extensão e as ações em que pode ser repartida, as partes da tragédia são as seguintes: prólogo, episódio, êxodo, coral — dividido, este, em párodo e estásimo. Estas partes são comuns a todas as tragédias; peculiares a algumas são os "cantos da cena" e os *kommói.*

18 66. Prólogo é uma parte completa da tragédia, que precede a entrada do coro; episódio é uma parte completa da tragédia entre dois corais; êxodo é uma parte completa, à qual não sucede canto do coro; entre os corais, o párodo é o primeiro, e o estásimo é um coral desprovido de anapestos e troqueus; kommós é um canto lamentoso, da orquestra e da cena a um tempo.

67. Tratamos das partes da tragédia que devem ser usadas como elementos essenciais; estas são, por sua vez, as partes da tragédia considerada em extensão e nas seções em que é possível reparti-la. 25

XIII

A situação trágica por excelência. O herói trágico.

28 68. Que situações os argumentistas devem procurar e quais devem evitar, e também por que via hão de alcançar o efeito próprio da tragédia — eis o que resta dizer depois de tudo quanto foi dito.

69. Como a composição das tragédias mais belas não é simples, mas 31

complexa, e além disso deve imitar casos que suscitam o terror e a piedade (porque tal é o próprio fim desta imitação), evidentemente se segue que não devem ser representados nem homens muito bons que passem da boa para a má fortuna — caso que não suscita terror nem piedade, mas repugnância — nem homens muito maus que passem da má para a boa fortuna, pois não há coisa menos trágica, faltando-lhe todos os requisitos para tal efeito; não é conforme aos sentimentos humanos, nem desperta terror ou piedade. O mito também não deve representar um malvado que se precipite da felicidade para a infelicidade. Se é certo que semelhante situação satisfaz os sentimentos de humanidade, também é certo que não provoca terror nem piedade; porque a piedade tem lugar a respeito do que é infeliz sem o merecer, e o terror, a respeito do nosso semelhante desditoso, pelo que, neste caso, o que acontece não parecerá terrível nem digno de compaixão.

1453 a

7 70. Resta portanto a situação intermediária. É a do homem que não se distingue muito pela virtude e pela justiça; se cai no infortúnio, tal acontece não porque seja vil e malvado, mas por força de algum erro; e esse homem há de ser algum daqueles que gozam de grande reputação e fortuna, como Édipo e Tiestes ou outros insignes representantes de famílias ilustres.

12 71. É pois necessário que um mito bem estruturado seja antes simples do que duplo, como alguns pretendem; que nele se não passe da infelicidade para a felicidade, mas, pelo contrário, da dita para a desdita; e não por malvadez, mas por algum erro de uma personagem, a qual, como dissemos, antes propenda para melhor do que para pior. Que assim deve ser, o passado o assinala: outrora se serviam os poetas de qualquer mito; agora, as melhores tragédias versam sobre poucas famílias, como sejam as de Alcmêon, Édipo, Orestes, Meleagro, Tiestes, Télefo e quaisquer outros que obraram ou padeceram tremendas coisas.

22 72. A mais bela tragédia, conforme as regras da arte, é, portanto, a que for composta do modo indicado. Por isso erram os que censuram Eurípedes, por assim proceder nas suas tragédias, as quais, a maior parte das vezes, terminam no infortúnio. Tal estrutura, já o dissemos, é a correta. A melhor prova é a seguinte: na cena e nos concursos teatrais, as tragédias deste gênero mostram-se como as mais trágicas, quando bem representadas, e Eurípedes, se bem que noutros pontos não respeite a economia da tragédia, revela-se-nos certamente como o mais trágico de todos os poetas.

30 73. Cabe o segundo lugar, não obstante alguns lhe atribuírem o primeiro, à tragédia de dupla intriga, como a *Odisséia,* que oferece opostas soluções para os bons e para os maus. Estas tragédias não parecem merecer o primeiro lugar senão por astenia do público, porque poetas complacentes as compuseram ao gosto dele. Mas o prazer que resulta deste gênero de composições é muito mais próprio da comédia, porque nela os que são na lenda inimicíssimos, como Orestes e Egisto, se tornam por fim amigos, e nenhum deles é morto pelo outro.

XIV

O trágico e o monstruoso. A catástrofe. O poeta e o mito tradicional.

1453 b 74. O terror e a piedade podem surgir por efeito do espetáculo cênico, mas também podem derivar da íntima conexão dos atos, e este é o procedimento preferível e o mais digno do poeta. Porque o mito deve ser composto de tal maneira que quem ouvir as coisas que vão acontecendo, ainda que nada veja, só pelos sucessos trema e se apiade, como experimentará quem ouça contar a história de Édipo. Querer produzir estas emoções unicamente pelo espetáculo é processo alheio à arte e que mais depende da coregia.

75. Quanto aos que procuram sugerir pelo espetáculo, não o tremendo, mas o monstruoso, esses nada produzem de trágico; porque da tragédia não há que extrair toda a espécie de prazeres, mas tão-só o que lhe é próprio. Ora, como o poeta deve procurar apenas o prazer inerente à piedade e ao terror, provocados pela imitação, bem se vê que é na mesma composição dos fatos que se ingerem tais emoções.

13 76. Consideremos agora quais de entre os eventos do mito parecem de tremer, e quais os de se compadecer.

15 77. Ações deste gênero devem necessariamente desenrolar-se entre amigos, inimigos ou indiferentes. Se as coisas se passam entre inimigos, não há que compadecer-nos, nem pelas ações nem pelas intenções deles, a não ser pelo aspecto lutuoso dos acontecimentos; e assim, também, entre estranhos. Mas se as ações catastróficas sucederem entre amigos — como, por exemplo, o irmão que mata ou esteja em vias de matar o irmão, ou um filho o pai, ou a mãe um filho, ou um filho a mãe, ou quando aconteçam outras coisas que tais — eis os casos a discutir.

78. Os mitos tradicionais não 21 devem ser alterados, e fazer, por exemplo, que Clitemnestra não seja assassinada pelo filho, e Erífila por Alcmêon. Contudo o poeta deve achar e usar artisticamente os dados da tradição. Vamos explicar o que entendemos por "usar artisticamente".

79. É possível que uma ação seja 26 praticada a modo como a poetaram os antigos, isto é, por personagens que sabem e conhecem o que fazem, como a Medéia de Eurípides, quando mata os próprios filhos. Mas também pode dar-se que algum obre sem conhecimento do que há de malvadez nos seus atos, e só depois se revele o laço de parentesco, como no Édipo de Sófocles (esta ação é verdade que decorre fora do drama representado, mas, por vezes, o mesmo se dá na própria tragédia, como a de Alcmêon, na homônima tragédia de Astidamas, e a de Telégono no *Ulisses Ferido*). Há um terceiro caso, que é o de quem está para cometer por ignorância algo terrível, e depois o reconhece, antes de agir. E além destas não há outras situações tragicamente possíveis. Porque age ou não age o ciente ou o ignorante.

80. Destes casos, o pior é o do sabe- 36 dor que se apresta a agir e não age; é repugnante e não trágico, porque sem catástrofe: com efeito, raramente uma personagem procede como Hêmon para com Creonte, na *Antígona*. Vem, 1454 a em segundo lugar, o caso do agente sabedor. Melhor é, todavia, o do que age ignorando, e que, perpetrada a

ação, vem a conhecê-la; ação tal não repugna, e o reconhecimento surpreende. Mas superior a todos é o último, por exemplo o que se dá no *Cresfonte,* quando Mérope está para matar o filho, e não mata porque o reconhece; e na *Ifigênia,* em que a irmã vai matar o irmão; e na *Hele,* onde o filho, quando vai entregar sua mãe, então a reconhece.

9 81. Por esta razão, como dissemos antes, não há muitas famílias de cuja história se possa tirar argumento de tragédias: quando buscavam situações trágicas, os poetas as encontraram, não por arte, mas por fortuna, nos mitos tradicionais, não tendo mais que acomodá-los a seus propósitos; eis por que se constrangeram a recorrer à história das famílias em que semelhantes calamidades sucederam.

82. Basta o que dissemos, quanto à composição dos atos e à qualidade dos mitos. 14

XV

Caracteres. Verossimilhança e necessidade. *Deus ex machina.*

16 83. No respeitante a caracteres, a quatro pontos importa visar. Primeiro e mais importante é que devem eles ser bons. E se, como dissemos, há caráter quando as palavras e as ações derem a conhecer alguma propensão, se esta for boa, é bom o caráter. Tal bondade é possível em toda categoria de pessoas; com efeito, há uma bondade de mulher e uma bondade de escravo, se bem que o [caráter de mulher] seja inferior, e o [de escravos], genericamente insignificante.

21 84. Segunda qualidade do caráter é a conveniência: há um caráter de virilidade, mas não convém à mulher ser viril ou terrível.

23 85. Terceira é a semelhança, qualidade distinta da bondade e da conveniência, tal como foram explicadas.

26 86. E quarta é a coerência: ainda que a personagem a representar não seja coerente nas suas ações, é necessário, todavia, que [no drama] ela seja incoerente coerentemente.

87. Exemplo de maldade de caráter desnecessária: o Menelau do *Orestes;* de impropriedade e inconveniência: as lamentações de Ulisses na *Cila* e o discurso de Melanipa; paradigma de caráter incoerente é a Ifigênia em Áulis, porque a Ifigênia suplicante é muito diversa da Ifigênia que se mostra no fim.

88. Tanto na representação dos caracteres como no entrecho das ações, importa procurar sempre a verossimilhança e a necessidade; por isso, as palavras e os atos de uma personagem de certo caráter devem justificar-se por sua verossimilhança e necessidade, tal como nos mitos os sucessos de ação para ação. 28

89. É pois evidente que também os desenlaces devem resultar da própria estrutura do mito, e não do *deus ex machina,* como acontece na *Medéia* ou naquela parte da *Ilíada* em que se trata do regresso das naves. Ao *deus ex machina,* pelo contrário, não se deve recorrer senão em acontecimentos que se passam fora do drama, ou nos do passado, anteriores aos que se desenrolam em cena, ou nos que ao homem é vedado conhecer, ou nos futuros, que necessitam ser preditos ou prenun- 33 1454 b

ciados — pois que aos deuses atribuímos nós o poder de tudo verem. O irracional também não deve entrar no desenvolvimento dramático, mas se entrar, que seja unicamente fora da ação, como no *Édipo* de Sófocles.

8 90. Se a tragédia é imitação de homens melhores que nós, importa seguir o exemplo dos bons retratistas, os quais, ao reproduzir a forma peculiar dos modelos, respeitando embora a semelhança, os embelezam. Assim também, imitando homens violentos ou fracos, ou com tais outros defeitos de caráter, devem os poetas sublimá-los, sem que deixem de ser o que são: assim procederam Agatão e Homero para com Aquiles, paradigma de rudeza.

14 91. A tudo isto é preciso atender, e mais ainda às regras concernentes às sensações que necessariamente acompanham a poesia, pois também por este lado muitos erros se cometem. De tal assunto, porém, bastante tratei nos escritos publicados.

XVI

Reconhecimento: classificação de reconhecimentos.

92. Que seja o reconhecimento, dissemo-lo antes; mas de reconhecimentos há várias espécies.

20 93. A primeira e de todas a menos artística, se bem que a mais usada, por incapacidade [inventiva do poeta], é a que se efetua por sinais. Dos sinais, uns são congênitos, como a "lança que em si trazem os Filhos da Terra", ou as estrelas no *Tiestes* de Cárcino; outros são adquiridos e, ou se encontram no corpo, como as cicatrizes, ou fora do corpo, como os colares ou aquela cestinha, mediante a qual se dá o reconhecimento na *Tiro*. Mas também destes sinais menos artísticos se pode fazer melhor ou pior uso; assim, Ulisses foi reconhecido de uma maneira pela ama, e de outra pelos porqueiros. Na verdade, são estes sinais, usados como meio de persuasão, os menos artísticos; portanto, e em geral, todos os reconhecimentos congêneres. Melhores são os que resultam de uma peripécia, como o reconhecimento na cena do *Banho*.

31 94. Em segundo lugar vem o reconhecimento urdido pelo poeta, e que, por isso mesmo, também não é artístico. Exemplo: o modo como Orestes, na *Ifigênia,* se dá a conhecer; pois enquanto Ifigênia é reconhecida pelo envio da carta, diz Orestes o que o poeta quer que ele diga, e não o que o mito exige. Pelo que cai tal reconhecimento no erro supramencionado, pois o mesmo aconteceria se Orestes levasse em si qualquer sinal. E outro tanto se diria da "voz da lançadeira" no *Tereu* de Sófocles.

37 95. A terceira espécie de reconhecimento efetua-se pelo despertar da memória sob as impressões que se manifestam à vista, como nos *Cipriotas* de Diceógenes, em que a persona- 1455 a gem, olhando o quadro, rompe em pranto; ou na narrativa a Alcínoo, em que Ulisses, ouvindo o citarista, recorda e chora, e assim o reconheceram.

4 96. A quarta espécie de reconhecimento provém de um silogismo, como nas *Coéforas*, pelo seguinte raciocínio: alguém chegou, que me é semelhante, mas ninguém se me assemelha senão Orestes, logo quem veio foi Orestes. Reconhecimento por silogismo é tam-

bém aquele inventado pelo sofista Poliído para a *Ifigênia,* porque verossímil seria Orestes discorrer que, se a irmã tinha sido sacrificada, também ele o havia de ser. Outro exemplo é o reconhecimento do *Tideu* de Teodectes, em que o pai diz: "Venho para salvar meu filho e eu próprio devo morrer". Outro exemplo, ainda, o das *Fineidas,* em que, vendo elas o lugar, compreenderam seu destino, concluindo que nesse lugar morreriam, porque ali foram expostas.

12 97. Mas também há o reconhecimento combinado com um paralogismo da parte dos espectadores. Por exemplo, no *Ulisses, Falso Mensageiro:* [que Ulisses seja o único que pode tender o arco, e nenhum outro senão ele, tal é a ficção e hipótese do poeta, ainda que] em certo momento do drama Ulisses diga que reconheceu o arco sem o ter visto; ora, o supor que o reconhecimento de Ulisses se efetue deste modo, eis o paralogismo.

16 98. De todos os reconhecimentos, melhores são os que derivam da própria intriga, quando a surpresa resulta de modo natural, como é o caso do *Édipo* de Sófocles e da *Ifigênia,* porque é natural que ela quisesse enviar alguma carta. Só os reconhecimentos desta 20 espécie dispensam artifícios, sinais e colares. Em segundo lugar vêm os que provêm de um silogismo.

XVII

Exortações ao poeta trágico. Os episódios na tragédia e na epopéia.

22 99. Deve pois o poeta ordenar as fábulas e compor as elocuções das personagens, tendo-as à vista o mais que for possível, porque desta sorte, vendo as coisas claramente, como se estivesse presente aos mesmos sucessos, descobrirá o que convém e não lhe escapará qualquer eventual contradição. Que assim deve ser, assinala-o a censura em que incorre Cárcino: Anfiarau saía do templo, mas de tal não se apercebeu o poeta, porque não olhava a cena como espectador, e o público protestou porque o ofendia a contradição.

27 100. Deve também reproduzir [por si mesmo], tanto quanto possível, os gestos [das personagens]. Mais persuasivos, com efeito, são [os poetas] que, naturalmente movidos de ânimo [igual ao das suas personagens], vivem as mesmas paixões; e por isso, o que está violentamente agitado excita nos outros a mesma agitação, e o irado, a mesma ira. Eis por que o poetar é conforme a seres bem dotados ou a temperamentos exaltados, a uns porque plasmável é a sua natureza, a outros por virtude do êxtase que os arrebata.

34 101. Quanto aos argumentos, quer os que já tenham sido tratados, quer os que ele próprio invente, deve o poeta [dispô-los assim em termos gerais] e só depois introduzir os episódios e dar- 1455 b lhes a conveniente extensão.

2 102. Que entendo por este "[dispô-los] assim [em termos gerais]", vou mostrá-lo com o exemplo da *Ifigênia.* Certa donzela, no momento de ser sacrificada, desaparece aos olhos dos sacrificadores e, transportada a terra estranha, onde era lei que os forasteiros fossem imolados aos deuses, aí foi investida do sacerdócio. Pelo tempo adiante, sucedeu que o irmão da sacer-

dotisa arribou àquela terra (que a ordem de vir a este lugar provenha da divindade, com que intenção a divindade o tenha feito, e para que fim ele tenha vindo, tudo isso cai fora do entrecho dramático). Chegado, é preso; mas, quando ia ser sacrificado, foi reconhecido (ou à maneira de Eurípides, ou à maneira de Poliido, dizendo Orestes, como é plausível que o dissesse, que não só a irmã tivera de ser imolada, mas também ele o tinha de ser), e assim ficou salvo.

12 103. Depois disso, e uma vez denominadas as personagens, desenvolvem-se os episódios. Estes devem ser conformes ao assunto; como, no caso de Orestes, o da loucura, pela qual foi capturado, e o da purificação, pela qual foi salvo.

104. Nos dramas os episódios 15 devem ser curtos, ao contrário da epopéia, que, por eles, adquire maior extensão. De fato, breve é o argumento da *Odisséia*: um homem vagueou muitos anos por terras estranhas, sempre sob a vigilância [adversa] de Poseidon, e solitário; entretanto, em casa, os pretendentes de sua mulher lhe consomem os bens e armam traições ao filho, mas, finalmente, regressa à pátria, e depois de se dar a reconhecer a algumas pessoas, assalta os adversários e enfim se salva, destruindo os inimigos. Eis o que é próprio do assunto; tudo o mais são episódios.

XVIII

Nó e desenlace. Tipos de tragédia, classificação pela relação entre nó e desenlace. Estrutura da epopéia e da tragédia.

24 105. Em toda tragédia há o nó e o desenlace. O nó é constituído por todos os casos que estão fora da ação e muitas vezes por alguns que estão dentro da ação. O resto é o desenlace. Digo pois que o nó é toda a parte da tragédia desde o princípio até aquele lugar onde se dá o passo para a boa ou má fortuna; e o desenlace, a parte que vai do início da mudança até o fim. Assim, no *Linceu* de Teodectes, constituem o nó todos os acontecimentos que precedem o rapto da criança, o mesmo rapto, e ainda a captura dos progenitores; e o desenlace vai da acusação de assassínio até o fim.

33 106. Há quatro tipos de tragédia, pois quatro são também as suas partes, como dissemos: a tragédia complexa, que consiste toda ela em peripécia e reconhecimento; a tragédia catastrófica, como as [do tipo] de *Ájax* e *Íxion*, 1456 a a tragédia de caracteres, como as *Ftiótidas* e *Peleu*, e, em quarto lugar, as episódicas, como as *Filhas de Fórcis*, *Prometeu* e quantas se passam no Hades.

107. Os poetas devem esforçar-se o 3 mais possível por reunir todos estes elementos, ou, se não todos, pelo menos os mais importantes e a maior parte, dadas as críticas a que hoje estão sujeitos; porque, se os houve excelentes em cada parte constitutiva da tragédia, pretende-se que um poeta só haja de ultrapassar todos os bons poetas em sua peculiar excelência. 7 Ora, o que é justo dizer é que, pelo mito, melhor que por outro elemento, se estabelece a igualdade ou a diferença entre as tragédias; e que são iguais quando o sejam o nó e o desenlace. Porém há muitos que bem tecem a intriga e mal a desenlaçam; o que

importa é conjugar ambas as aptidoes.

11 108. É pois necessário ter presente o que já por várias vezes dissemos, e não fazer uma tragédia como se ela fosse uma composição épica (chamo composição épica à que contém muitos mitos), como seria o caso do poeta que pretendesse introduzir numa só tragédia todo o argumento da *Ilíada*. Na epopéia, a extensão que é própria a tal gênero de poesia permite que as suas partes assumam o desenvolvimento que lhes convém, enquanto nos dramas o resultado do desenvolvimento seria contrário à expectativa. Que bem o mostraram todos os poetas que quiseram incluir em uma tragédia todo o argumento da *Ruína de Tróia*, em vez de uma só parte, como o fez Eurípides [na *Hécuba*], ou toda a história de Níobe, contrariamente ao que fez Ésquilo. Todos esses poetas falharam ou foram mal sucedidos nos concursos, e o próprio Agatão falhou pelo mesmo defeito.

20 109. Quer nas tragédias com peripécia, quer nas episódicas, podem os poetas obter o desejado efeito mediante o maravilhoso, como no caso de um homem astuto, porém mau, que é enganado, como Sísifo, ou quando corajoso, mas injusto, é vencido — situações estas tanto mais trágicas e mais conformes ao sentido humano. Todas são verossímeis ao modo como o entende Agatão, quando diz: verossimilmente muitos casos se dão e ainda que contrários à verossimilhança.

110. O coro também deve ser considerado como um dos atores; deve fazer parte do todo, e da ação, à maneira de Sófocles, e não à de Eurípides. Na maioria dos poetas, contudo, os corais tão pouco pertencem à tragédia em que se encontram como a qualquer outra, e por isso, desde o exemplo de Agatão, é costume cantar interlúdios nas tragédias. Mas que diferença haverá entre cantar interlúdios e transpor de uma para outra tragédia recitativos ou episódios inteiros? 25

XIX

O pensamento. Modos da elocução.

33 111. Resta tratar da elocução e do pensamento, pois das outras partes da tragédia já falamos.

34 112. O que respeita ao pensamento tem seu lugar na retórica, porque o assunto mais pertence ao campo desta disciplina. O pensamento inclui todos os efeitos produzidos mediante a palavra; dele fazem parte o demonstrar e o refutar, suscitar emoções (como a piedade, o terror, a ira e outras que 1456 b tais) e ainda o majorar e o minorar o valor das coisas.

2 113. Evidentemente, quando seja mister despertar as emoções de piedade e de terror, ou o acrescimento de certas impressões, a aceitação de algo como verossímil, há que tratar os fatos segundo os mesmos princípios. Apenas com uma diferença: [na poesia], os sobreditos efeitos devem resultar somente da ação e sem interpretação explícita, enquanto [na retórica] resultam da palavra de quem fala. Pois de que serviria a obra do orador, se o pensamento dele se revelasse de per si, e não pelo discurso?

114. Quanto à elocução, há uma parte dela, constituída pelos respectivos modos, cujo conhecimento é próprio do ator e de quem faça profissão dessa arte, que consiste em saber o que 7

é uma ordem ou uma súplica, uma explicação, uma ameaça, uma pergunta, uma resposta, e outras que tais.

13 115. Assim, pelo conhecimento ou desconhecimento destas coisas, nenhuma censura digna de consideração se poderá enunciar contra o poeta como tal. Pois quem poderia crer que Homero haja incorrido na falta que lhe atribui Protágoras, como se, dizendo *"canta, ó deusa, a ira. . . "*, houvesse pronunciado uma ordem, querendo ele exprimir uma súplica? Com efeito, segundo Protágoras, o dizer que se faça ou se não faça uma coisa é uma 18 ordem. Mas deixemos esta parte da questão, porque é alheia à poética.

XX

A elocução. Partes da elocução.

20 116. Quanto à elocução, as seguintes são as suas partes: letra, sílaba, conjunção, nome, verbo, [artigo], flexão e proposição.

22 117. A letra é um som indivisível, não porém qualquer som, mas apenas qual possa gerar um som composto; porque também os animais emitem sons indivisíveis e, contudo, a esses não os denomino letras.

25 118. As letras dividem-se em vogais, semivogais e mudas. Vogal é a letra de som audível sem encontro [dos lábios ou da língua]; semivogal, a que tem um som produzido por esse encontro, como o Σ e o P ; a muda, como o Γ ou o Δ, é a letra que necessita da língua ou dos lábios, mas que só vem a ser audível quando unida a uma vogal ou a uma semivogal. Depois, diferem *as letras* de cada um destes grupos pela conformação da boca na pronúncia, pelo lugar da boca em que se produz o som, e ainda conforme são ásperas ou brandas, longas ou breves, agudas, graves ou intermediárias; mas estas particularidades são da competência da métrica.

35 119. Sílaba é um som desprovido de significado próprio, constituído por muda e soante; efetivamente, as duas letras Γ/P produzem uma sílaba, seja sem A , seja com A , como na sílaba ΓPA. Mas também estas distinções pertencem à métrica.

120. Conjunção é palavra destituída de significado próprio, mas que não obsta nem contribui para que vários sons significativos componham uma única expressão significativa, e 1457 a que se destina, por natureza, a estar nos extremos ou no meio, nunca, porém, no princípio de uma proposição, por exemplo: μέν, ἤτοι, δέ ou é um som desprovido de significado, cuja função é a de reproduzir um único som significativo, como ἀμφί, περί e semelhantes; ou é um som não significativo que indica o início, o término ou a divisão no interior de uma proposição.

121. Nome é um som significativo, 10 composto, sem determinação de tempo, que não tem nenhuma parte que, como parte do todo, seja significativa de per si; com efeito, nos nomes duplos, não nos servimos de suas partes como se elas tivessem separadamente um significado; assim, no nome Θεοδώρῳ, a parte δῶρον não tem significado.

122. Verbo é som composto, signifi- 14 cativo, que exprime o tempo, e cujas partes, como as do nome, fora do conjunto não têm significado nenhum. Efetivamente, os nomes "homem",

"branco" não exprimem o tempo, mas os verbos "anda", "andou" exprimem-no, o primeiro, o tempo presente, o segundo, o passado.

19 123. A flexão tanto pertence ao nome como ao verbo, e indica as relações de casos, como "deste", "a este", ou outras relações que tais; ou o singular e o plural, como "homens" e "homem"; ou os modos de expressão de quem fala, como a interrogação, o comando; efetivamente, "foi?", "vai!" são flexões do verbo segundo estas últimas espécies.

24 124. A proposição é som composto e significativo, do qual algumas partes são de per si significantes (porque nem todas as proposições se compõem de nomes e de verbos, mas pode haver também uma proposição sem verbo, como, por exemplo, a definição de homem; no entanto, deve conter sempre uma parte significativa). Exemplo de parte significante é o nome "Cléon" na proposição "Cléon anda". Uma proposição pode ser una de duas maneiras; ou porque indica uma só coisa, ou pelo liame que reúne muitas coisas, adunando-as. E assim, a *Ilíada* é una pelo nexo que reúne as diversas partes; e a definição de homem, porque se refere a um só objeto.

XXI

A elocução poética.

32 125. Há duas espécies de nomes: simples e duplos. "Simples", denomino os que não são constituídos de partes significativas, como a palavra γῆ (terra); todos os outros são duplos. Estes, depois, ou são compostos de uma parte não significativa e de uma parte significativa; ou de partes ambas significativas (note-se, porém, que o ser ou não ser significativo não pertence às partes, consideradas dentro do nome). E também há nomes triplos, quádruplos, múltiplos, como alguns usados entre os massaliotas: Ἑρμοκαϊκόξανθος.

1457 b 126. Cada nome, depois, ou é corrente, ou estrangeiro, ou metáfora, ou ornato, ou inventado, ou alongado, abreviado ou alterado.

3 127. Nome "corrente", chamo àquele de que ordinariamente se serve cada um de nós; "estrangeiro", aquele de que se servem os outros, e por isso é claro que o mesmo nome pode ser ao mesmo tempo estrangeiro e corrente, mas, como é natural, não para as mesmas pessoas; assim σίγυνον para os cipriotas é de uso corrente, e para nós, estrangeiro.

6 128. A metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para a espécie de outra, ou por analogia.

9 129. Transporte do gênero para a espécie é o que se dá, por exemplo, na proposição "Aqui minha nave se deteve", pois o "estar ancorado" é uma espécie do gênero "deter-se". Transporte da espécie para o gênero, na proposição "Na verdade, milhares e milhares de gloriosos feitos Ulisses levou a cabo", porque "milhares e milhares" está por "muitos", e o poeta se serve destes termos específicos, em lugar do genérico "muitos". "Tendo-lhe esgotado a vida com seu bronze" e "cortando com o duro bronze" são exemplos de transporte de espécie para espécie. No primeiro, o poeta usou, em lugar de "cortar", "esgotar", e no

segundo, em lugar de "esgotar", "cortar"; mas ambas as palavras especificam o "tirar a vida".

16 130. Digo que há analogia quando o segundo termo está para o primeiro na igual relação em que está o quarto para o terceiro, porque, neste caso, o quarto termo poderá substituir o segundo, e o segundo, o quarto. E algumas vezes os poetas ajuntam o termo ao qual se refere a palavra substituída pela metáfora. Por exemplo, a "urna" está para "Dioniso", como o "escudo" para "Ares", e assim se dirá a urna "escudo de Dioniso", e o escudo, "urna de Ares". Também se dá a mesma relação, por um lado, entre a velhice e a vida e, por outro lado, entre a tarde e o dia; por isso a tarde será denominada "velhice do dia", ou, como Empédocles, dir-se-á a velhice "tarde da vida" ou "ocaso da vida". Por vezes falta algum dos quatro nomes na relação analógica, mas ainda assim se fará a metáfora. Por exemplo, "lançar a semente" diz-se "semear"; mas não há palavra que designe "lançar a luz do sol", todavia esta ação tem a mesma relação com o sol que o semear com a semente; por isso se dirá "semeando uma chama criada pelo deus". Há outro modo de usar esta espécie de metáfora, o qual consiste em empregar o nome metafórico, negando, porém, alguma das suas qualidades próprias, como acontece se alguém chamar ao escudo, não a "urna de Ares", mas a "urna sem vinho".

131. [O ornato . . . .]

132. "Inventado" é o nome que ninguém usa, mas que o próprio poeta forjou; ao que parece, há algumas palavras deste gênero, como *ἐρνύγας* em vez de cornos, e *ἀρητῆρα*, por "sacerdote". 33

133. Há, depois, os nomes alongados ou abreviados. No primeiro caso, o nome tem uma vogal mais longa do que a própria, ou uma sílaba a mais; no segundo, é omitida uma parte da palavra. Alongada, por exemplo, é Πόληος, em vez de Πόλεως, e Πηληιάδεω, em vez de Πηλείδου, nome abreviado e, por exemplo *κρῖ*, *δῶ*, *ὄψ* em *μία γίνεται ἀμφοτέρων ὄψ*. 1458 a

6 134. Alterado é o vocábulo do qual uma parte é mantida e outra transformada, como *δεξιτερόν* por *δεξίον*, na frase: *δεξιτερὸν κατὰ μειζόν*.

8 135. Considerados em si mesmos, os nomes ou são masculinos, ou femininos, ou de gênero intermédio. Masculinos são os que terminam em N ou P (ou Σ), ou em letra composta de Σ (duas são as letras deste tipo: Ψ e Ξ); femininos, os que terminam em vogal sempre longa, com H e Ω ou em vogal alongada A ; e assim, a soma das terminações masculinas e femininas vem a ser igual, porque as terminações em Ξ e Ψ reduzem-se a uma só (com Σ). Nenhum nome termina em muda ou vogal breve. Três são os nomes terminados em I: *μέλι*, *κόμμι*, *πέπερι*. Cinco terminam em Y: τὸ πῶυ, τὸ *πᾶνυ*, *τὸ γόνυ*, *τὸ δόρυ*. Os nomes de gênero intermédio terminam do mesmo modo, e em N [e P] e Σ.

XXII

A elocução poética: críticas à elocução nos poemas homéricos.

18 136. Qualidade essencial da elocução é a clareza sem baixeza. Claríssima, mas baixa, é a linguagem constituída por vocábulos correntes, como as

composições de Cleofonte e Estênelo. Pelo contrário, é elevada a poesia que usa de vocábulos peregrinos e se afasta da linguagem vulgar. Por vocábulos "peregrinos" entendo as palavras estrangeiras, metafóricas, alongadas e, em geral, todas as que não sejam de uso corrente.

23 137. Mas a linguagem composta apenas de palavras deste gênero será enigma ou barbarismo; enigmático se o for só de metáforas, bárbara, se exclusivamente de vocábulos estrangeiros. Porque tal é a característica do enigma: coligindo absurdos, dizer coisas acertadas, o que se obtém, não quando se juntam nomes com o significado corrente, mas, sim, mediante as metáforas, como no verso

vi um homem colando com fogo bronze noutro homem,

e em outros semelhantes. E "bárbara" é a linguagem composta de nomes estrangeiros.

31 138. Necessária será, portanto, como que a mistura de toda espécie de vocábulos. Palavras estrangeiras, metáforas, ornatos e todos os outros nomes de que falamos elevam a linguagem acima do vulgar e do uso comum, enquanto os termos correntes lhe conferem a clareza.

139. Alongamentos e abreviamentos, alterações dos nomes contri-
1458 b buem em grande parte para a clareza e elevação do discurso; afastados da forma corrente e do uso vulgar, fazem esses nomes que a linguagem não seja banal, enquanto, pela parte que mantêm do uso vulgar, subsistirá a clareza.

5 140. Por conseguinte não têm razão os que representam semelhante maneira de falar e ridicularizam o poeta, como fez Euclides, o Ancião, que diz ser fácil o versificar desde que se conceda a liberdade de alongar arbitrariamente as palavras; o mesmo Euclides parodiou tais versos, em linguagem vulgar:

'Επιχάρην εἶδον Μαραθωνάδε βαδίζοντα

Οὐκ ἄν γ' ἐράμενος τὸν ἐκείνου ἐλλέβορον.

11 141. É certo que, pelo demasiado evidente destes modos, se incorre no ridículo, e, por outro lado, a moderação também é necessária nas outras partes do discurso; pois metáforas, estrangeirismos e outras espécies de nomes, impropriamente usados, produziriam o mesmo resultado, se de propósito nos servíssemos deles para provocar o riso.

15 142. Mas quanto seja diferente o uso moderado dessas palavras, é o que facilmente se verifica na poesia épica, se inserirmos nos versos vocábulos correntes. Quanto a palavras estrangeiras, metáforas e outras espécies de nomes raros, ver-se-á que dizemos a verdade, se as substituírmos por palavras de uso comum. Por exemplo, Ésquilo e Eurípedes compuseram o mesmo verso jâmbico, mas Eurípedes mudou um só vocábulo: pôs uma palavra estrangeira no lugar de uma palavra corrente, e assim fez um verso belo, ao passo que o de Ésquilo é verso medíocre. Com efeito, no *Filoctetes,* Ésquilo escrevera.

φαγέδαιναν < δ' > ἥ μου σάρκας ἐσθίει ποδός

e Eurípides, em lugar de *ἐσθίει,* pôs *θοινᾶται.* E assim também no verso

νῦν δέ μ' ἐὼν ὀλίγος τε καὶ οὐτιδανὸς καὶ ἀεικής,

se alguém substituísse os vocábulos de uso comum, e dissesse

νῦν δέ μ' ἐὼν μικρός τε καὶ ἀσθενικὸς καὶ ἀειδής.

E neste outro:

δίφρον ἀεικέλιον καταθεὶς ὀλίγην τε τράπεζαν,

da substituição resultaria

διφρον μοχθηρὸν καταθεὶς μικράν τε τρὰπεζαν.

E em vez de

ἠϊόνες βοόωσιν ἠϊόνες κράζουσιν.

143. Arífrades, por seu turno, parodiava os trágicos por usarem eles expressões de que ninguém se serve na linguagem corrente, escrevendo por exemplo, *δωμάτων ἄπο*, e não *ἀπὸ δωμάτων*, e *σέθεν*, e *ἐγὼ δέ νιν*, e *Ἀχιλλὲως πέρι*, em vez de *περὶ Ἀχιλλέως*. Mas o emprego destas locuções, ainda que elas se não encontrem na linguagem vulgar, dá elevação ao estilo, e isso não viu Arífrades.

144. Grande importância tem, pois, o uso discreto de cada uma das mencionadas espécies de nomes, de nomes duplos e de palavras estrangeiras; maior, todavia, é a do emprego das metáforas, porque tal se não aprende nos demais, e revela portanto o engenho natural do poeta; com efeito, bem saber descobrir as metáforas significa bem se aperceber das semelhanças.

145. Dos vários nomes, os duplos são os mais apropriados aos ditirambos, os vocábulos estrangeiros aos versos heróicos, e as metáforas aos versos jâmbicos. Porém, nos versos heróicos, todas as espécies de vocábulos são utilizáveis; nos jâmbicos, ao invés, e porque neles se imita a linguagem corrente, mais convêm os nomes que todos adotam na conversação, a saber, nomes correntes, metáforas e ornatos.

146. Basta o que dissemos, quanto à tragédia e à imitação que se efetua mediante ações.

XXIII

A poesia épica e a poesia trágica. As mesmas leis regem a epopéia e a tragédia. Homero.

147. Quanto à imitação narrativa e em verso, é claro que o mito deste gênero poético deve ter uma estrutura dramática, como o da tragédia; deve ser constituído por uma ação inteira e completa, com princípio, meio e fim, para que, una e completa, qual organismo vivente, venha a produzir o prazer que lhe é próprio.

148. Também é manifesto que a estrutura da poesia épica não pode ser igual à das narrativas históricas, as quais têm de expor não uma ação única, mas um tempo único, com todos os eventos que sucederam nesses períodos a uma ou a várias personagens, eventos cada um dos quais está para os outros em relação meramente casual. Com efeito, a batalha naval de Salamina e a derrota dos cartagineses na Sicília desenvolveram-se contemporaneamente, sem que estas ações tendessem para o mesmo resultado; e, por outro lado, às vezes acontece que em tempos sucessivos um fato venha após outro, sem que de ambos resulte comum efeito. No entanto, a maioria dos poetas adota este procedimento.

149. Por isso, como já dissemos, também por este aspecto Homero parece elevar-se maravilhosamente acima de todos os outros poetas: não quis ele poetar toda a guerra de Tróia, se bem que ela tenha princípio e fim (o argumento teria resultado vasto em demasia e, portanto, não seria compreendido no conjunto; ou então, se fosse moderadamente extensa, também seria demasiado complexa pela variedade

dos acontecimentos). Eis por que desses acontecimentos apenas tomou uma parte, e de muitos outros se serviu como episódios; assim, com o "Catálogo das Naves" e tantos outros que distribuiu pelo poema.

1459 b 150. Os outros poetas, todavia, compuseram seus poemas ou acerca de uma pessoa, ou de uma época, ou de uma ação com muitas partes, como, por exemplo, o autor dos *Cantos Cíprios* e da *Pequena Ilíada*. Por isso, enquanto da *Ilíada* e da *Odisséia* não é possível extrair, de cada uma delas, senão uma tragédia, ou duas, quando muito, dos *Cantos Cíprios,* ao invés, muitas se podem tirar, e da *Pequena Ilíada,* mais de oito: *Juízo das Armas, Filoctetes, Neoptólemo, Eurípilo, Ulisses Mendigo, Lacedemônias, Ruína de Tróia, Partida das Naves, Símon* e *Troianas*.

XXIV

Diferença entre a epopéia e a tragédia quanto a episódios e extensão.

8 151. As mesmas espécies que a tragédia deve apresentar a epopéia, a qual, portanto, será simples ou complexa, ou de caracteres, ou catastrófica; e as mesmas devem ser as suas partes, exceto melopéia e espetáculo cênico. Efetivamente, na poesia épica também são necessários os reconhecimentos, as peripécias e as catástrofes, assim como a beleza de pensamento e de elocução, coisas estas de que Homero se serviu de modo conveniente. De tal maneira são constituídos os seus poemas, que a *Ilíada* é simples (episódica) e catastrófica, e a *Odisséia,* complexa (toda ela é reconhecimentos) e de caracteres; além de que, em pensamento e elocução, superam todos os demais poemas.

17 152. Mas diferem a epopéia e a tragédia pela extensão e pela métrica.

18 153. Quanto à extensão, justo limite é o que indicamos: a apreensibilidade do conjunto, de princípio a fim da composição. Mas, para não exceder tal limite, deveria a estrutura dos poemas ser menos vasta do que a das antigas epopéias, e assumir a extensão que todas juntas têm as tragédias representadas num só espetáculo. Para aumentar a extensão, possui a epopéia uma importante particularidade. Na tragédia não é possível representar muitas partes da ação, que se desenvolvem no mesmo tempo, mas tão-somente aquela que na cena se desenrola entre os atores; mas na epopéia, porque narrativa, muitas ações contemporâneas podem ser apresentadas, ações que, sendo conexas com a principal, virão acrescer a majestade da poesia. Tal é a vantagem do poema épico, que o engrandece e permite variar o interesse do ouvinte, enriquecendo a matéria com episódios diversos; porque, do semelhante, que depressa sacia, vem o fracasso de tantas tragédias.

32 154. Quanto à métrica, prova a experiência que é o verso heróico o único adequado à epopéia; efetivamente, se alguém pretendesse compor uma imitação narrativa, *quer em metro* diferente do heróico, quer servindo-se de metros vários, logo se aperceberia da inconveniência da empresa. Na verdade, o verso heróico é o mais grave e o mais amplo, e, portanto, melhor que qualquer outro se presta a acolher vocábulos raros e metafóricos (também por este aspecto a imitação narra-

1460 a tiva supera as outras). Pelo contrário, são o trímetro jâmbico e o tetrâmetro trocaico mais movimentados: este convém à dança, e aquele à ação. Empreendendo, pois, misturar versos de toda casta, como o fez Querémon, extravagante seria o resultado; eis por que ninguém se serviu nunca de verso que não fosse o heróico para compor um poema extenso. Como dissemos, a própria natureza nos ensinou a escolher o metro adequado.

5 155. Homero, que por muitos outros motivos é digno de louvor, também o é porque, entre os demais, só ele não ignora qual seja propriamente o mister do poeta. Porque o poeta deveria falar o menos possível por conta própria, pois, assim procedendo, não é imitador. Os outros poetas, pelo contrário, intervêm em pessoa na declamação, e pouco e poucas vezes imitam, ao passo que Homero, após breve intróito, subitamente apresenta varão ou mulher, ou outra personagem caracterizada — nenhuma sem caráter, todas as que o têm.

12 156. O maravilhoso tem lugar primacial na tragédia; mas na epopéia, porque ante nossos olhos não agem atores, chega a ser admissível o irracional, de que muito especialmente deriva o maravilhoso. Em cena, ridícula resultaria a perseguição de Heitor: os guerreiros que se detêm e o não perseguem, e [Aquiles] que lhes faz sinal para que assim se quedem. Mas, na epopéia, tudo passa despercebido. Grato, porém, é o maravilhoso; prova é que todos, quando narram alguma coisa, amplificam a narrativa para que mais interesse.

19 157. Aos outros poetas também Homero ensinou o modo de dizer o que é falso — refiro-me ao paralogismo. Porque os homens crêem que, quando do existir ou produzir-se alguma coisa resulta o produzir-se outra, também da existência da última se há de seguir a existência ou produção da primeira. Isto, porém, é falso. No entanto, se há um antecedente falso e um conseqüente que existe ou se produz sempre que o antecedente seja verdadeiro, nós reunimo-los; porque o saber que o segundo é verdadeiro leva a nossa mente à arbitrária conclusão de que verdadeiro seja também o primeiro. Exemplo de paralogismo tal é a cena do *Banho*.

26 158. De preferir às coisas possíveis mas incríveis são as impossíveis mas críveis; contudo, não deveriam os argumentos poéticos ser constituídos de partes irracionais; preferível seria que nada houvesse de irracional, ou, pelo menos, que o irracional apenas tivesse lugar fora da representação, como, por exemplo, a ignorância de Édipo quanto à morte de Laio; e não dentro do próprio drama, como a descrição dos Jogos Píticos, na *Electra,* ou a personagem que, nos *Mísios,* vinda de Tegéia para a Mísia, não diz palavra. Ridículo é pois declarar que sem irracional não subsistiria o mito; em primeiro lugar, nem tais mitos se deveriam compor; mas, se um poeta os fizer de modo que pareçam razoáveis, esses ainda serão admissíveis, ainda que absurdos. Na verdade, tudo quan- 1460 b to de irracional acontece no desembarque de Ulisses inaceitável seria, em obra de mau poeta; os absurdos, porém, Homero os ocultou sob primores de beleza.

2 159. Importa, por conseguinte, aplicar os maiores esforços no embelezamento da linguagem, mas só nas partes desprovidas de ação, de caracteres e de pensamento: uma elocução deslumbrante ofuscaria caracteres e pensamento.

XXV

Problemas críticos.

6 160. Assunto esclarecido será o dos problemas e soluções, de quantas e quais as suas formas, se o encararmos do modo seguinte.

8 161. O poeta é imitador, como o pintor ou qualquer outro imaginário; por isso, sua imitação incidirá num destes três objetos: coisas quais eram ou quais são, quais os outros dizem que são ou quais parecem, ou quais deveriam ser. Tais coisas, porém, ele as representa mediante uma elocução que compreende palavras estrangeiras e metáforas, e que, além disso, comporta múltiplas alterações, que efetivamente consentimos ao poeta.

13 162. Acresce ainda que não é igual o critério de correção na poética e na política, e, semelhantemente, o de qualquer outra arte, em confronto com a poesia. Na arte poética, erros de duas espécies se podem dar: essenciais ou acidentais. Portanto, se propostos tais objetos, a imitação resulta deficiente por incapacidade do poeta, o erro é intrínseco à própria poesia; se, pelo contrário, o defeito consiste apenas em não haver concebido corretamente o objeto da imitação — como querendo imitar um cavalo que movesse a um tempo as duas patas do lado direito — o erro não é intrínseco à poesia, como o não é qualquer que se cometa relativamente a uma arte particular (medicina ou outra), ou quando se representam coisas impossíveis.

20 163. Importa, por conseguinte, resolver as críticas que os problemas contêm, considerando-as dos pontos de vista precedentes.

23 164. Primeiro, vejamos as críticas respeitantes à própria arte. O poeta representou impossíveis. É um erro — desculpável, contudo, se atingiu a finalidade própria da poesia (da finalidade já falamos), e se, de tal maneira, resultou mais impressionante essa parte do poema, ou outra qualquer. Exemplo: a perseguição de Heitor. Mas, caso possa atingir mais ou menos a mesma finalidade, respeitando as regras da arte, o erro é injustificável, porque, sendo possível, não deveria haver erro nenhum.

28 165. Mas então vejamos: será o erro cometido daqueles que ofendem a essência da arte, ou não será antes um erro acidental à poesia? Pois falta menor comete o poeta que ignore que a corça não tem cornos, que o poeta que a represente de modo não artístico.

31 166. Além disso, quando no poeta se repreende uma falta contra a verdade, há talvez que responder como Sófocles: que representava ele os homens tais como devem ser, e Eurípides, tais como são. E depois caberia ainda responder: os poetas representam a opinião comum, como nas histórias que contam acerca dos deuses: essas histórias talvez não sejam verdadeiras, nem melhores; talvez as coisas sejam como pareciam a Xenófanes; no entanto, assim as contam os homens.

1461 a 167. Outros casos há que os poetas referem não como sendo o melhor, mas como o que fora outrora; assim, quando se diz das armas: *"as lanças erguidas sobre os contos"*; então, vigorava o uso que os ilírios mantêm ainda.

3 168. Para reconhecer se bem ou mal falou ou agiu uma personagem, importa que a palavra ou o ato não sejam exclusivamente considerados na sua elevação ou baixeza; é preciso também observar o indivíduo que agiu

ou falou, e a quem, quando, como e para quê, se para obter maior bem ou para evitar mal maior.

9 169. Outras dificuldades se resolvem, bem considerada a elocução. Assim, a daquela passagem: "os machos (οὐρῆας) primeiro. . .", porque não queria o poeta falar de "machos" mas de "sentinelas"; e assim, de Dólon, dizendo o poeta: *"mau ele era de aspecto"*, não entende, por isso, que disforme era o corpo dele, mas apenas "feio de rosto"; efetivamente, dizem os de Creta "belo de aspecto" por "rosto belo". E, *"mistura mais forte"*, deve ser entendido não como "servir mais puro", como se de beberrões se tratasse, mas de "servir mais depressa".

15 170. Outras palavras se dizem metaforicamente. Por exemplo: *"Todos, deuses e homens, dormiam ainda, pela noite alta"*, diz o poeta, e logo a seguir: *"quando lançava os olhos sobre a planície de Tróia* [admirava] *o tumultuoso som das flautas e das siringes"*. É que "todos" está por "muitos" metaforicamente, porque "todos" é uma espécie de "muitos". Também *"só ela* [está] *excluída* [de banhar-se no Oceano]" há de entender-se como metáfora: "só" está por "o mais conhecido".

21 171. Com a prosódia resolvem-se outras dificuldades; assim explicava Hípias de Taso aquele *"glória nós lhe daremos"* e *"parte do qual apodrece com a chuva"*.

172. Outras por diérese, como os versos de Empédocles:

"Mas depressa se tornaram mortais
[*as coisas antes imortais,*
e misturadas, as que antes eram
[*simples. . ."*

25 173. E outras por anfibolia: *"a maior parte da noite passou"*, em que "maior parte" tem duplo sentido.

174. Enfim, outras se explicam por usos da linguagem. À mistura de água e vinho chamam "vinho", e assim, disse Homero: *"cnêmide de recém-elaborado estanho"*; e porque se dá o nome de "elaboradores de estanho" aos que trabalham o ferro, assim ele disse também de Ganimedes: *"que a Zeus servia vinho. . ."*, se bem que os deuses não bebam vinho. Mas isto também se poderia explicar por uso metafórico.

175. Se o (nome) contém uma significação contraditória, é mister procurar quantos significados ele pode assumir na frase em questão. Por exemplo, em *"aqui se deteve a brônzea lança"*, importa verificar de quantas maneiras pode ser entendido o "ali haver parado". A consideração das várias possibilidades [significativas] é procedimento oposto àquele de que fala Glauco. Alguns críticos partem de prevenida e absurda opinião, depois raciocinam concluindo pela censura, como se o poeta tivesse pensado algo de contraditório ao pressuposto deles. É o que se verifica a propósito de Icário: supondo-se que ele fosse lacedemônio, logo se concluiu que era absurdo Telêmaco não o haver encontrado quando chegou a Esparta. Talvez, porém, o caso se passasse como referem os cefalênios: que, tendo Ulisses contraído núpcias na terra deles, o nome do herói seja Icádio, e não Icário. É pois verossímil que o problema nasça de um erro.

31 · 1461 b

176. Em suma, o absurdo deve ser considerado, ou em relação à poesia, ou ao melhor, ou à opinião comum. 9

177. Com efeito, na poesia é de preferir o impossível que persuade ao possível que não persuade. Talvez seja impossível existirem homens quais Zêuxis os pintou; esses porém correspondem ao melhor, e o paradigma deve ser superado. E depois, a opinião

comum também justifica o irracional, além de que às vezes irracional parece o que o não é, pois verossimilmente acontecem coisas que inverossímeis parecem. Expressões aparentemente contraditórias, importa examiná-las como nas refutações dialéticas; verificar se do mesmo se trata, na mesma relação e no mesmo sentido; e analogamente, se o poeta cai em contradição com o que ele próprio diz, ou com o que, sobre o que ele diz, pensa uma mente sã.

18 178. Censuras por absurdo ou malvadez só são justas quando o poeta, sem necessidade, usa do irracional, como Eurípides na intervenção de Egeu, ou de maldade, como Menelau, no *Orestes*.

21 179. As críticas resumem-se, pois, a cinco espécies: ou porque [as representações] são impossíveis, ou irracionais, ou imorais, ou contraditórias, ou contrárias às regras da arte. As soluções devem reduzir-se aos argumentos indicados, e são doze.

XXVI

A epopéia e a tragédia. A tragédia supera a epopéia.

26 180. E agora poder-se-ia perguntar qual seja superior, se a imitação épica ou a imitação trágica.

27 181. Se é melhor a menos vulgar, e tal é a arte que a melhores espectadores se dirige, decerto que vulgar é aquela que tudo imita. Efetivamente, pela rudeza de um público que, sem mais, não entenderia a representação, entregam-se os atores a toda casta de movimentos, como o fazem os maus flautistas, que rodopiam, querendo imitar o lançamento do disco, ou arrastam o corifeu, quando representam a *Cila*. A tragédia teria pois o defeito que os antigos atores atribuem aos da sucessiva geração — defeito pelo qual Minisco apelidava Calípides de "macaco", devido à sua exagerada gesticulação; e o mesmo se dizia de *1462 a* Píndaro. Como estes atores vulgares estão para os primeiros, assim toda a arte dramática [estaria] para a epopéia. Dizem que a epopéia se dirige a um público elevado, porque não exige a exterioridade dos gestos, e a tragédia, aos rudes, e que, sendo vulgar, decerto que é inferior.

5 182. Em primeiro lugar, digamos que tal censura não atinge a arte do poeta, mas sim a do ator, visto que também é possível exagerar a gesticulação recitando rapsódias, como Sosístrato, ou cantando [poemas líricos], como Mnasíteo de Oponte. E depois, que nem toda espécie de gesticulação é de reprovar, se não reprovamos a dança, mas tão-somente a dos maus atores — que tal se repreendia em Calípides, e agora nos que parecem imitar os meneios de mulheres ordinárias. Acresce ainda que a tragédia pode atingir a sua finalidade, como a epopéia, sem recorrer a movimentos, pois uma tragédia, só pela leitura, pode revelar todas as suas qualidades. Por conseguinte, se noutros aspectos a tragédia supera a epopéia, não é necessário que este defeito lhe pertença essencialmente.

14 183. Mas a tragédia é superior porque contém todos os elementos da epopéia (chega até a servir-se do metro épico), e demais, o que não é pouco, a melopéia e o espetáculo cênico, que acrescem a intensidade dos prazeres

que lhe são próprios. Possui, ainda, grande evidência representativa, quer na leitura, quer na cena; e também a vantagem que resulta de, adentro de mais breves limites, perfeitamente rea- 1462 b lizar a imitação (resulta mais grato o condensado que o difuso por largo tempo; imagine-se, por exemplo, o efeito que produziria o *Édipo* de Sófocles em igual número de versos que a *Ilíada*). Além disso, a imitação dos épicos é menos unitária (demonstra-o a possibilidade de extrair tragédias de qualquer epopéia), e, portanto, se pretendessem eles compor uma epopéia [com argumento em] um único mito trágico, se quisessem ser concisos, mesquinho resultaria o poema, se quisessem conformar-se às dimensões épicas, resultaria prolixo. Quando falo de poesia épica como constituída de múltiplas ações, refiro-me a poemas quais a *Ilíada* e a *Odisséia,* com várias partes, extensas todas elas (se bem que estes dois poemas sejam de composição quase perfeita e, tanto quanto possível, imitações de uma ação única).

184. Por conseqüência, se a tragé- 12 dia é superior por todas estas vantagens e porque melhor consegue o efeito específico da arte (posto que o poeta nenhum deve tirar da sua arte que não seja o indicado), é claro que supera a epopéia e, melhor que esta, atinge a sua finalidade.

185. Falamos pois da tragédia e da 16 epopéia, delas mesmas e das suas espécies e partes, número e diferenças dessas partes, das causas pelas quais resulta boa ou má a poesia, das críticas e respectivas soluções. Dos jambos e da comédia . . .

COMENTÁRIO

CAP. I

§1. Hesitam tradutores e comentadores quanto à palavra *poietiké*. Trata-se de "poesia" ou de (arte) "poética"? Bonitz (p. 610 a) assinala a sinonímia; Gudeman (p. 75) repele a versão *"Dichtkunst"*, que "não daria sentido tolerável"; Rostagni aduz que "poética", em Aristóteles, é sempre um abstrato (arte da poesia) e "poesia", sempre um concreto (criação poética). Mas a questão é de somenos, quando se entenda que Aristóteles, no seu tempo, tinha de propor a equação "poesia = arte poética", e não podemos atribuir-lhe anacronicamente o vago sentido em que hoje se diria, por exemplo, *"there is more* poetry *in one short piece of Eliot than in all of Wordsworth"* (Else, *Poetics*, p. 4). — [*dela mesma*], da poesia ou da (arte) poética, no seu todo, genericamente; a seguir virão as suas espécies: epopéia, tragédia, comédia, ditirambo (e nomo, em 47 *a* 13). Mais tarde tratará dos poetas; isto é, após a *ars* (caps. I-XII), o *artifex* (caps. XIII-XXV). [*efetividade*] ou potencialidade, que, uma vez atualizada em cada uma das espécies de poesia, vem a constituir o *érgon*, ou o "efeito" que lhe é próprio; na tragédia, este será o prazer resultante da imitação de casos que suscitam terror e piedade (53 *a* 1). [*quantos*] refere-se às partes quantitativas, mencionadas no capítulo XII; [*quais*], às partes ou elementos qualitativos, enumerados no capítulo VI: mito, caráter, pensamento, elocução; melopéia e espetáculo. Mas, em primeiro lugar, vem a "composição dos atos" (mito, intriga), pois o mito é "como que a alma (da tragédia", 50 *a* 37), a finalidade, o princípio, o elemento mais importante (cf. *Índice Analítico*, s. v. MITO). [*tudo quanto pertence a esta indagação*] alude à matéria dos capítulos III-V e XIX-XX, que "margina" o núcleo da obra (teoria da arte poética), com algumas considerações acerca de história literária e crítica verbal. [*começando... pelas coisas primeiras*] é expressão quase formular em Aristóteles (Gudeman, p. 78): a indagação *("méthodos")* procede naturalmente do geral para o particular (cf. *Argumentos Sof.*, I, p. 164 *a* 23; *Fís.*, I 7, p. 189 b 31; *Ger. Anim.*, I 8, p. 325 *a* 2, II 4, p. 737 *b* 25, etc. *"coisas primeiras"*, o mais importante, é a causa final — a própria imitação —, sobre a qual, efetivamente, A. vai discorrer nos cinco primeiros capítulos da *Poética*.

§2. Da enumeração das espécies ou formas de poesia: epopéia, tragédia, comédia, ditirambo (no final do capítulo, A. acrescenta o nomo), é excluído o lirismo, porque este entraria mais propriamente no campo da arte musical. Mas o ditirambo, entoado ao som do *aulós*, e o nomo, acompanhado pela *kithára*, haviam assumido no século IV o caráter dramático que reconhecemos, já bem desenvolvido, nos poemas de Timóteo (cf. J. M. Edmonds, *Lyra Graeca*, vol. III, Lond. 1945, pp. 280 ss.) e Filóxeno (*ibid.*, pp. 340 ss.) e, em germe, no *Teseu* de Baquílides (*ibid.*, pp. 99 ss.); cf. Gudeman, p. 79. Por isso, [*a maior parte da aulética e da citarística*] vem juntar-se, aqui, à tragédia e à comédia, só ficando à parte as espécies líricas puramente musicais, ou as que o teriam sido, antes de assumirem as características dramáticas de que se revestiram talvez por influência da tragédia. Em todo o caso, não é este ditirambo "moderno" o que teria dado origem à tragédia (cf. cap. IV, p. 49 *a* 9, coment. ao § 20). [*por três aspectos*]: sendo a poesia, geral ou genericamente, imitação, diferem as suas espécies em conformidade com os aspectos sob os quais se considerem e distingam as ações imitativas: o imitador imita ou 1) com meios diversos, ou 2) coisas diversas, ou 3) de modo diverso. O resto do cap. I será dedicado aos meios; o II tratará dos objetos, e o III dos modos. Aristóteles analisa o conceito de imitação artística, seguindo uma escala hierárquica ascendente, começando pelo elemento distintivo mais material e menos significativo, e terminando pelo menos material e mais importante (Else, 17). O final da frase [*e não do mesmo modo*] seria um pleonasmo típico de A. (Rostagni *ad locum*) ou, mais provavelmente, o "não do mesmo modo" relacionar-se-ia com cada uma das três "diferenças", e não apenas com a última (Gudeman).

§3. A primeira diferença é introduzida por uma comparação: tal como os artistas plásticos — pintores e escultores (não esqueçamos que a escultura na Grécia era colorida!) — se servem de cores e figuras... assim poetas, músicos e dançarinos usam o ritmo, a harmonia e a linguagem. Mas no primeiro termo da comparação também há outros imitadores: aqueles que imitam *com a voz*. Pareceria, por conseguinte, que já aí estão implicitamente contidas todas as artes da palavra, quer as que se servem apenas da linguagem, e que são as artes "anônimas" de 47 *b* 2 (poesia épica e dramática), quer as que usam linguagem e harmonia conjuntamente (poesia lírica). Os comentadores (Gudeman, Else) lembram, a propósito, algumas palavras esclarecedoras da *Retórica*, sobretudo III 1, p. 1404 *a* 21, que menciona a *hypókrisis* (arte do ator) em termos *"which are strongly reminiscent of our passage"* (Else, 20): "Como era natural, foram os poetas quem primeiro se ocupou da questão, dado que as palavras são uma imitação. Daí procedem igualmente técnicas: a do rapsodo, do comediante *(hypokritiké)* e outras" (trad. de A. Pinto de Carvalho). Portanto, as artes *comparadas* — imitação com cores e figuras *e* imitação com a voz (não com a linguagem, mas só com o "suporte sonoro" do *lógos)* — encontram-se juntas, de um lado, e, do lado oposto, só a arte "até hoje inominada" da imitação pela palavra. Em suma, na opinião, bastante plausível, de Else, Aristóteles teria estabelecido aqui, "pela primeira vez, na Grécia clássica, uma parcial distinção entre poesia e música" (Else, p. 37). Mas é claro que esta interpretação só é viável se suprimirmos a interpunção forte, tradicional, entre os dois parágrafos (na nossa versão, entre 47 *a* 17 e 47 *a* 27), e o texto traduzido possa decorrer aproximadamente do seguinte modo (efetivamente, a tradução de Else): *Primeiro, do mesmo modo como alguns também imitam muitas coisas, fazendo imagens delas com cores e figuras — uns por arte, outros por hábito ou rotina — enquanto outros o fazem com a voz, assim, no caso das supramencionadas artes, todas elas realizam a imitação por meio do ritmo, linguagem e melodia, mas usando as (duas) últimas, separada ou conjuntamente: por exemplo, a aulética e a citarística e quaisquer outras artes congêneres, como a siríngica, usando só do ritmo e da melodia* [*e a arte dos dançarinos (imita) usando apenas o ritmo, sem melodia; porque também estes, por meio de seus ritmos, incorporados em figuras-de-dança, imitam caracteres, experiências e ações*], *e a outra* [epopéia], *usando só prosa ou versos* [sem música], *e, no último caso, misturando versos ou servindo-se de alguns de particular espécie:* [uma arte] *que acontece ser anônima até à presente data.*

§ 4. [*mimos de Sófron e Xenarco*] (cf. *Índice Onomástico*, s. vv. SÓFRON e SOCRÁTICOS *(diálogos)* —). Nesta passagem deparam-se-nos indiscutíveis reminiscências do diálogo *Dos Poetas*, que Ateneu (XI, p. 505 C = Arist. frg. 72, Rose [*Dos Poetas*, frg. 3, Ross]) cita deste modo: "Portanto, não podemos negar que mesmo os chamados *mimos* de Sófron, que não foram compostos em verso, sejam diálogos *(lógous)*, ou que os diálogos de Alexâmeno de Teo, os primeiros diálogos socráticos que se escreveram, sejam imitações, e, assim, o sapientíssimo Aristóteles expressamente declara que Alexâmeno escreveu diálogos antes de Platão". E Diógenes Laércio (III 48, 32): "Dizem que foi Zenão de Eléia o primeiro que escreveu diálogos. Mas, segundo Favorino, em suas *Memorabilia*, assevera Aristóteles no diálogo *Dos Poetas* que (o primeiro) foi Alexâmeno de Teo. Ao que me parece, todavia, foi Platão quem levou à perfeição esta forma literária, pelo que justamente mereceria o primeiro lugar, quer pela invenção (do gênero), quer pela beleza (que lhe conferiu)". A maioria dos comentadores da *Poética* (Rostagni, Gudeman, Else) denunciam nestes fragmentos a mal disfarçada polêmica de A. contra Platão, e a ironia com que o discípulo insinua que também o Mestre, grande artista e exímio imitador, devia ser excluído da sua República, em que não dera lugar para os poetas dramáticos. Na verdade, a polêmica seria evidente no diálogo *Dos Poetas*, em que A. parece haver chegado a afirmar que Platão nem sequer fora o inventor do gênero. Mas a lição incomparavelmente mais importante, tanto nesta passagem como no cap. IX, é a independência do conteúdo poético em relação à forma métrica e, por conseguinte, a indistinção formal entre prosa e verso, que vêm a subordinar-se, ambos, à essência imitativa da poesia.

§5. Do que precede também resulta a subseqüente alusão a Empédocles [...*nada há de comum entre Homero e Empédocles, a não ser a metrificação*]. Trata-se de outra reminiscência do diálogo *Dos Poetas*: "Aristóteles... no diálogo *Dos Poetas*, diz que Empédocles foi homérico; hábil na elocução, grande nas metáforas e em todos os outros meios de que se serve a poesia..." (Diόg. Laérc. VIII 57 = Arist. frg. 70 Rose = *Dos Poetas*, frg. 2, Ross). Houve, naturalmente, quem visse flagrante contradição entre estas duas referências de A. a Empédocles, e, por conseguinte, mais um sinal de que o Estagirita alterara profundamente o seu conceito de

poesia, no tempo que separa a publicação do diálogo de juventude e a redação do livro acroamático. Mas a contradição dissolve-se de pronto, se considerarmos que, na referência de Diógenes Laércio, o elogio que A. faz a Empédocles incide apenas na elocução, somente no estilo, e, portanto, na *Poética* vem a dizer o mesmo que dizia no *Dos Poetas, "from the negative side"* (Else, 51). Não há que negar, todavia, que o juízo negativo, no que concerne à autêntica poesia que resplandece nas obras de Empédocles, revela a própria limitação das poéticas antigas e, em particular, da poética de Aristóteles, ao cingir a arte à "mimese da ação de agentes humanos". Em todo o caso, não há dúvida de que Empédocles mereceu a Aristóteles especialíssimo interesse, como o prova o elevado número de citações e alusões a seus poemas, em todo o *Corpus Aristotelicum*. A título de curiosidade, referimos a estatística que Else (p. 50, n.º 194) extrai do *Index* de Bonitz: Empédocles 133 linhas de referências, Homero 125 (mas muito mais referências individuais), Eurípides 52, Sófocles 27, Hesíodo 20, Epicarmo 11, Ésquilo 9, Píndaro 4, Arquíloco 4, Safo 3, Alceu 2; quanto a filósofos: Platão 217, Pitágoras e pitagóricos 109, Heráclito 33, Parmênides 20, Xenófanes 14. Como se verifica, Empédocles só é ultrapassado por Homero e Platão. Aliás, o juízo de Aristóteles sobre Empédocles, como muito bem observa o mesmo comentador, também poderia ter resultado por uma explicável reação do filósofo contra o evidente abuso do didatismo poético na Grécia.

§6. Nas duas primeiras, ditirambo e nomo, os três meios (ritmo, canto e metro) são usados ao mesmo tempo através do poema inteiro; ao passo que, na tragédia e na comédia, o canto só intervém nas partes líricas, nos corais.

CAP. II

§7. Else (p. 69) faz notar que, "excluindo Aristóteles firmemente qualquer interesse primário pelo caráter" — o que é evidente noutras passagens da *Poética*, por exemplo, em 50 *a* 16: *"na tragédia, não agem as personagens para imitar caracteres, mas assumem caracteres para que efetuem a ação"* —, as primeiras linhas do capítulo deveriam entender-se e traduzir-se do modo seguinte: *"E como os imitadores imitam homens em ação* (práttontas), *e tais pessoas são necessariamente indivíduos de alto ou baixo caráter — porque eles, e eles somente* (isto é, os "homens em ação") *quase sempre desenvolvem caracteres definidos* [. . .]; *eles* (os imitadores) *imitam homens ou acima ou abaixo da média* [. . .], *como o fazem os pintores. Pois Polignoto pintava indivíduos melhores que a média, e Pauson, pessoas que eram piores,* [. . .] . . . *"* Entre as palavras da versão de Else, não inscrevemos as três expressões parentéticas [. . .], que, na nossa tradução, vêm a ser: 1) [*e quanto a caráter, todos os homens se distinguem pelo vício ou pela virtude*], 2) [*ou iguais a nós*], 3) [*Dionísio representava-os semelhantes a nós*]. Na primeira, já Gudeman (p. 461, Apêndice Crítico) suspeitava da interpolação de uma nota marginal *("ethischen Gemeinplatz");* Else (p. 69 ss.) também suspeita das duas seguintes, e, ao que nos parece, com bem fundamentados motivos; sendo o primeiro e principal o fato de em todo o texto da *Poética* não haver outro lugar em que se desenvolva (ou onde se aluda sequer) a parte da doutrina que devia incidir sobre a imitação de pessoas "iguais ou semelhantes a nós". A. ou tratará (no I Livro) da imitação da ação de homens superiores (tragédia e epopéia), ou (no II Livro) da imitação da ação de homens inferiores a nós ou abaixo da média. Assim sendo, ou Dionísio é o pintor mencionado por Eliano *(Var. Hist.*, IV 3), como contemporâneo de Polignoto, que imitava as obras deste, "com precisão, mas sem grandeza", ou é o pintor citado por Plínio *(Hist. Nat.*, 35, 148), o *"anthropographus"* que viveu em Roma, no tempo da juventude de Varrão (ca. 100 a.C.). No segundo caso, a interpolação seria evidente. Se se trata do contemporâneo de Polignoto, as duas últimas passagens, presumivelmente interpoladas, poderiam não sê-lo, e o verdadeiro sentido da referência de A. a Dionísio seria, então, que a "semelhança" ou a "igualdade" diz respeito a uma deficiência da imitação, e não aos caracteres imitados. Acrescente-se que a referência a Cleófon, na *Retórica (cf. Índice Onomástico,* s. v.) depõe favoravelmente no sentido desta última interpretação. — A dicotomia [*indivíduos de elevada ou de baixa índole*] tem, evidentemente, um significado moral; não, todavia, "no sentido platônico, e, muito menos, no sentido cristão" (Else, p. 77). No sentido grego clássico, a partir de Homero, os "homens de elevada índole" só podem ser os heróis, e os de baixa índole, a multidão.

§8. Cf. *Índice Onomástico,* s. vv. CLEÓFON, HEGÊMON, NICÓCARES, [ARGAS], TIMÓTEO, FILOXENO.
§9. Cf. anotação ao §7.

CAP. III

§10. Depois dos "meios" e dos "objetos", vêm os "modos" como se efetua a imitação. A divisão da poesia mimética em três gêneros: 1) *narrativo (diegmatikón,* ou *apaggeltikón),* 2) *dramático (dramatikón* ou *mimetikón)* e 3) *misto* ou *comum (miktón* ou *koinón),* tornou-se "clássica", mas, provavelmente, não antes da difusão das doutrinas peripatéticas. É certo que, antes de A., temos a tripartição platônica, que se desenvolve na *República,* III pp. 392*a* — 394*d);* mas, apesar de Finsler e Bywater, que não pouparam esforços e engenho para demonstrar os "plágios" de A., não é possível concluir que a teoria aristotélica se deve inteiramente ao ensino da Academia. Contra semelhante pressuposto, basta invocar o fato de A. incluir o gênero narrativo como parte da poesia mimética (cf. Gudeman *ad locum,* p. 104). Como dissemos, a classificação é unanimemente adotada pelos gramáticos antigos; cf., na Grécia, Proclo (Schol. Dionys. Thrax, p. 450, Hilg.) e o anônimo autor dos *prolegomena* a Hesíodo (p. 5, 8 Gaisford); e, em Roma, Diomedes (excerto de Varrão?):*"poematos genera sunt tria: activum est vel imitativum quod Graeci dramaticon vel mimeticon appellant, in quo personae loquentes introducuntur, ut se habent tragoediae et comicae fabulae et prima bucolicon, aut enerrativum quod Graeci exegematicon vel apaggelticon appellant, in quo poeta ipse loquitur sine ullius personae interlocutione, ut se habent tres libri Georgici et pars prima quarti, ita Lucretii carmina, aut commune vel mixtum, quod graece* koinón *vel* miktón *dicitur, in quo poeta ipse loquitur et personae loquentes introducuntur, ut est scripta* Ilias *et* Odyssia *Homeri et* Aeneis *Vergilii"* (cf. outros testemunhos em Gudeman, pp. 104-5, Else, pp. 98-99). No entanto, também há vestígios de uma dipartição aristotélica (v. *Tractatus Coislimianus,* em Cantarella, Prolegomini, p. 33), sem o gênero misto ou comum.
§11. No texto do presente parágrafo, encontram-se sinais de um curioso litígio, decerto suscitado pelos brios patrióticos dos gramáticos de Atenas e do Peloponeso. A primeira frase [*dizem também que usam o verbo drán . . . práttein*]. É claro que A. não toma partido nem assume a responsabilidade das etimologias mencionadas em favor da origem dórica da comédia e da tragédia. [*alguns*[pode referir-se, como muitas vezes acontece em textos aristotélicos, a um só autor; e, como Gudeman o sugere (p. 10), não é impossível que, neste passo, o autor aludido seja Dicearco, o próprio discípulo de A., bem conhecido pelo seu patriotismo dórico, que demonstra nos fragmentos e nos testemunhos existentes acerca das suas obras Βίος Ἑλλάδος e περί μουσικῶν ἀγώνων (v. também Else, p. 108, n.º 51). Por outro lado, se é certo que, nesta passagem, também acodem algumas reminiscências da doutrina exposta no *De Poetis* — o que se deduziria do confronto destas linhas da *Poética* com um passo de Temístio (Orat. XXXVII, p. 337 *B),*referindo a mesma origem siciliana da comédia, e a mesma origem peloponésica da tragédia —, talvez A. pendesse realmente para não recusar toda a veracidade às pretensões dos dórios. Do lado de Atenas ou da Ática, os nomes que se opunham às reivindicações dóricas eram Téspis, para a invenção da tragédia, e Susárion, para a invenção da comédia (cf. Clem. Alex., *Stromat.,* I 79, 1) embora este último não seja ático e possa ter sido um nome forjado para apoiar a tese da origem megarense da comédia, cujo campeão, segundo Wilamowitz, foi Diêuquidas de Mégara, contemporâneo de Aristóteles.

CAP. IV

§13. Depois de haver discorrido sobre as *espécies,* A. volta a falar do gênero, mais precisamente, das causas e da história da poesia como um todo. Em geral, portanto, as causas da poesia são duas. Qual seja a primeira; é o que se encontra claramente expresso no nosso texto: *"o imitar é congênito no homem",* isto é, faz parte da humana natureza, desde a primeira infância. Quanto à segunda causa, hesitam os intérpretes entre *a)* o prazer que para todos nós resulta da contem-

plação do imitado (v. § 14) e *b)* a congenialidade, também humana, da harmonia e do ritmo (v. § 15). Optavam pelo primeiro membro da alternativa Petrus Victorius, no século XVI, Ritter, Bywater e Rostagni, desde o século XIX; e pelo segundo, Avicena e Averróis, na Idade Média, Sigonius no século XVI, Vahlen no século XIX, e, atualmente, Gudeman (p. 116) e Else (p. 127). Que a razão mais assiste a estes comentadores, é o que parece claro quando se lê desprevenidamente o início do § 15 (p. 1448 *b* 20): o que é próprio da nossa natureza é: I) a imitação, II) a harmonia e o ritmo. Será que, como Gudeman pretende (p. 115), A. se propõe refutar, aqui, a teoria da inspiração, que "pairava" desde Homero, Hesíodo e Píndaro, com a invocação às Musas, quais fontes de criação poética, e que, mais tarde, Demócrito e Platão expressaram pela doutrina da "mania" poética e do "entusiasmo" infuso pelos deuses?

§ 14. Na verdade, A. insiste sobre a congenialidade da imitação, ao atribuir-lhe, por sua vez, uma causa intelectual: *"o homem apreende por imitação as primeiras noções...* (por isso) *contemplamos com prazer as imagens mais exatas... causa é que o aprender não só muito apraz aos filósofos, mas também, igualmente, aos demais homens".* Nesta passsagem da *Poética,* ecoam, sem dúvida, as primeiras palavras da *Metafísica: "Todos os homens, por natureza, desejam conhecer. Sinal é a nossa afeição pela sensibilidade; pois as sensações nos aprazem por si mesmas, utilidade à parte, e, mais que todas as outras, as da vista...",* e, para além destas, as do *Protréptico* (v. frg. 7 Ross = Iambl., *Protrép.* 7). Outro paralelo, lê-se na *Retórica* (I 11, p. 1371 *b* 4): *"Além disso, sendo agradável aprender e admirar, tudo que a isto se refere desperta em nós o prazer; como, por exemplo, o que pertence ao domínio da imitação, como a pintura, a escultura e a poesia, numa palavra, tudo que é bem imitado, mesmo que o objeto imitado careça de encanto. De fato, não é este último que causa o prazer, mas o raciocínio pelo qual dizemos que tal imitação reproduz tal objeto; daí resulta que aprendemos alguma coisa"* (trad. de A. Pinto de Carvalho). Note-se que é no fim do mesmo capítulo da *Retórica* que A. se referirá ao que já escrevera na *Arte Poética.*—[*imagens daquelas mesmas coisas que olhamos com repugnância... animais ferozes... cadáveres*]: até ao século IV, não há vestígios de "arte" figurativa de tais temas; Else (p. 128) sugere "desenhos, modelos ou seções de animais e cadáveres humanos, isto é, reproduções usadas para ensino ou pesquisa biológica: equipamento de laboratório, não obras de arte".

§ 15. A segunda causa da poesia é que a harmonia e o ritmo são próprios da nossa natureza, correspondem a uma disposição psíquica natural do homem. Gudeman (p. 120) insiste, aqui, mais uma vez, na diferença entre Aristóteles e os que o precederam, especialmente Platão, no que parece, da parte do Estagirita, constituir decidida recusa às teorias da "inspiração" (cf. *supra,* coment. ao § 13). A seqüência, efetivamente, decorre no mesmo sentido: *"os* (de entre os homens) *mais naturalmente propensos* (pephykótes pròs autá)... *deram origem à poesia...".* [...*procedendo desde os mais toscos improvisos*] prepara a teoria (ou a história?) da origem da tragédia em 1449 *a* 9 ss. (§ 20). [*os metros são parte do ritmo*]: "metros" equivale a "versos"; o ritmo é a totalidade do poema, e evidentemente os versos fazem parte, ou compõem, o ritmo.

§ 16. Por motivos que expõe às pp. 135 ss. e 143, Else desloca *"não podemos, é certo, .. poemas semelhantes"* para o princípio do § 17. Com efeito, a deslocação "clarifica o argumento" deste parágrafo e do seguinte. Outra observação, mais importante, do mesmo comentador, é que a diversificação da poesia nas duas formas principais, que, como tragédia e como comédia, atingirão a plenitude no gênero, não poderia A. atribuí-la à "índole particular (dos poetas)". Sem dúvida, (dos poetas) não está no texto grego, e o "particular" ou o "inerente" (οἰκεῖα) pode referir-se à poesia, e não aos poetas. Neste caso, o início do parágrafo seria: "a poesia tomou diferentes formas *segundo as diversas espécies de caráter que naturalmente"* lhe *"pertencem".*—[*vitupérios... hinos e encômios*] são as duas espécies de "improvisos" *(autoschediásmata)* originários dos dois grandes gêneros de poesia mimética: comédia e tragédia. [*poemas deste gênero... antes de Homero*]: já na Antigüidade se repartiam as opiniões acerca da existência de poesia antes de Homero; uns, com Horácio (ou a sua fonte) diziam *"vixere for'es ante Agamemnonem multa, sed omnes... urgentur ignotique longa nocte, carent quia vate sacro..." (Carm;* IV 9; 25); outros, como Cícero: *"nihil est enim simul et inventum et perfectum nec dubitari potest quin fuerint ante Homerum poetae" (Brut; 71).* Hoje, efetivamente, a dúvida não é possível.

§ 17. [*Margites*]: v. *Índice Onomástico,* s. v. Quanto ao juízo de A. sobre Homero, como "su-

premo poeta no gênero sério", compare as diversas passagens da *Poética* (v. *Índice Analítico*, s. v. EPOPÉIA) em que A. a ele se refere, especialmente, cap. XXIV, p. 1 460 *a* 6 ss.

§ 18. Como veremos a seguir (coment. ao § 20, p. 1 449 *a* 9), os adversários da posição tradicional, quanto à historicidade das notícias de A. acerca da origem da tragédia no ditirambo satírico, têm de se lhe opor, com as melhores perspectivas de sucesso, principalmente no estudo crítico do próprio texto da *Poética*. Entre esses adversários, temos de contar, hoje, como dos mais lúcidos e intransigentes, o filólogo norte-americano que as mais das vezes citamos nestas anotações. Ora, ao que nos parece, é nesta passagem da *Poética* que a crítica de Else toca verdadeiramente no ponto crucial da questão. Não há dúvida de que, na opinião da maioria dos estudiosos, a paternidade espiritual do drama grego é por A. atribuída a Homero, nas poucas linhas do parágrafo anterior. Mas, pergunta Else (p. 146), qual é a exata relação entre essa "paternidade homérica", quanto à comédia e à tragédia, e a seqüência imediata (§ 18, p. 1 449 *a* 1 ss.)? Que será feito dela, se tivermos de entender aquele "vindas à luz a tragédia e a comédia. . ." como o momento histórico em que se situam, na Grécia, as inovações de Árion ou de Téspis, e, na Sicília, as de Epicarmo? A não ser que admitamos, como E. Bethe *(Homer, Dichtung und Sage,* v. II), um Homero do século VI, é claro que o historiador da literatura grega terá, ou de desdenhar da "paternidade homérica" da tragédia e da comédia, ou da origem da tragédia no ditirambo satírico, por obra de Árion ou de Téspis, por isso que pelo menos dois séculos separam Homero dos "hipotéticos" criadores da poesia dramática. Neste ponto, temos de concordar com o comentador: o Homero do § 17 é o que trouxe "à luz a tragédia e a comédia" (§ 18).

§ 19. [*já contém a perfeição dos seus princípios*], isto é, se a tendência para o "trágico", que se observa em Homero, teria chegado verdadeiramente a seu término natural, nos dramas escritos e representados.

§ 20. Quanto ao problema das origens *históricas* da tragédia, há quase um século que as soluções propostas não encontram outro princípio de classificação e enquadramento, que não seja o *pró* ou o *contra* a doutrina tão exasperadoramente sintetizada nesta passagem da *Poética* de Aristóteles. Pronunciam-se *pró Aristóteles,* com reservas acerca de um ou de outro ponto *(um,* é a origem no "improviso dos solistas do ditirambo", *outro,* é a passagem pela fase satírica): Nietzsche, Wilamowitz, Haigh, Reisch, Flickinger, Kalinka, Pickard-Cambridge, Pohlenz, Tièche, Kranz, Ziegler, Brommer, Lesky, Buschor, Rudberg e Lucas *(cf. Bibliografia).* Sob o influxo das idéias de Frazer (e, em geral, das escolas histórico-etnológicas), e reinterpretando Heródoto V, 67, Ridgeway postula uma origem heróico-dionisíaca, recusando-se, *contra Aristóteles,* a admitir, como fase primordial, a passagem pelo *satyrikón;* seguem-no a maior ou menor distância e, por vezes, numa atitude de compromisso com a primeira tese, Nilsson, Terzaghi, Geffken, Cessi, Schmid, Peretti. Uma linha independente iniciou Dieterich, propondo a origem da tragédia nos rituais de "mistério". Nesta linha situa-se Cook. Também sob a influência de Frazer se mostra a teoria de Murray, reportando-se à paixão anual dos "deuses que morrem" (Nilsson e Farnell agrupam-se com Murray, defendendo a mesma origem no culto de Dioniso *"melánaigis"),* e quase o mesmo se diria de Untersteiner, Thomson e Jeanmaire; sobretudo do primeiro, na medida em que procura as raízes da tragédia no substrato mediterrâneo, pré-helênico. Enfim, afirmam que o problema das origens, sendo problema de substrato e de pré-história, não interessa diretamente ao estudo do gênero poético, como tal: Porzig, Del Grande, Howald, Cantarella e Perrotta. Posição extrema contra a divulgada interpretação do *tópos* aristotélico assume Else em seus recentíssimos trabalhos. O problema é, como já o dissemos na *Introdução,* o de saber se gramáticos (escoliastas e lexicógrafos) e outros escritores que se referem à origem da tragédia no drama satírico o fazem todos na seqüela do Estagirita e de sua escola — o que teria por conseqüência o nosso dever de eliminá-los como testemunhos diretos —, ou se algum desses testemunhos é independente de Aristóteles, ou ainda, quando verificada a dependência, se não haverá razão para aceitar a doutrina, como resultado da investigação de um *historiador,* ou para rejeitá-la, como hipótese de um *teorizador.* No entanto, a admissão do segundo membro desta alternativa ainda implica a necessidade de determinar algum motivo que coordene a hipótese aristotélica sobre a origem da tragédia, com a tese sobre a sua essência *(Poét.,* cap. VI). Ele, como já o dissemos, representa, neste campo, a posição mais extremista: *"Aristotle's 'history' is in fact as much an* a priori *construction as anything in the preceding chapters"* (p. 126), e mais adiante: *"we shall find it salutary to be clear that chapter 4 is not a historical document but a summary of Aristotle's thinking"* (p.

126-127), e para reforço do argumento cita em nota (p. 126, n.º 7) o testemunho de Harold Cherniss, que em seu "epochal" *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore, 1935) bem conseguiu provar que a "história" da filosofia, delineada no I Livro da *Metafísica*, não passa de uma construção especulativa, embora admitindo ele (Else) que pelo menos a *Poética* está livre desse fator perturbante: a idéia implícita de que a filosofia aristotélica é a finalidade do desenvolvimento da filosofia grega, e que todos os antecessores de Aristóteles são peripatéticos balbuciantes. Quanto à historicidade da informação acerca da origem da tragédia, alguns filólogos contemporâneos (Nilsson, Pickard-Cambridge, Schmid, Peretti, Del Grande) o mais que concedem é que nela confluem as fontes documentárias e epigráficas do século V e uma reconstrução hipotética do gênero literário, *efetuada em conformidade com uma teoria acerca da sua essência*. O argumento favorito (Bywater, *A's. Poetics*, p. 38: *"It is clear from Aristotle's confession of ignorance as to comedy in 1449* a *37 that the knows more of the history of tragedy than he actually tells us, and that he is not aware of there being any serious lacuna in it"*) refuta-se precisamente pela falta de documentação para além dos últimos dois ou três anos do século VI. E, na verdade, não será fácil, nem como hipótese mais ou menos plausível, fazer recuar até à data remota em que teriam vivido Árion e Téspis a existência de informações semelhantes às dos arquivos atenienses, em que se baseiam as notícias das *Didascálias*. Mas — e esta observação nos parece importante — a ausência de fontes documentárias não significa necessariamente que A. *construa uma hipótese* e, muito menos, que a transmita conscientemente, deliberadamente, como hipótese sua; não quer dizer, em suma, que A. não creia que as suas palavras não expressam o que se lhe afigura ter sido a verdadeira origem histórica dos gêneros dramáticos. Aliás, também é preciso lembrar que, à falta de fontes documentárias, A. dispunha de não poucos testemunhos indiretos, aqueles que se representam por escritos de antecessores e contemporâneos, preocupados com o mesmo problema. Obras tais, embora sem nome de autor, adivinham-se sob locuções como "os dórios", "os megarenses", "alguns do Peloponeso"; outras são conhecidas, se bem que a tradição as não tenha conservado (cf. Ziegler, col. 1906; Gudeman, p. 10). Concluindo: *uma coisa* é não saber o que fazer da história que A. nos relata; outra coisa é recusarmo-nos a aceitá-la como tal, por não saber o que fazer dela. Admitindo, porém, que A. nos ofereça, neste lugar, uma *reconstrução* do processo evolutivo da tragédia, ainda importaria determinar 1) quais as palavras que a exprimem, e 2) sobre que implícitos fundamentos poderia o filósofo ter baseado a sua hipótese. Quanto ao primeiro ponto, há que excluir, evidentemente, tudo quanto possa ser considerado como *aristotélico*, isto é, como expressão de um modo peculiar de apreender filosoficamente, tanto esta como outras matérias, em suma, o que é inerente ao "sistema". Não há dúvida (cf. por ex., Else, pp. 152-153) que, nesta categoria, podemos incluir: *"nascida [a tragédia] de um princípio improvisado . . . pouco a pouco foi evoluindo, à medida que se desenvolvia tudo quanto nela se manifestava, [até que], passadas muitas transformações, a tragédia se deteve, ao atingir a sua forma natural. . . o engenho natural [logo] encontrou o metro adequado"*. Separada esta parte, no que resta ainda haverá, decerto, o que possa ser tido como dependente de documentação histórica ou como resultante do exame direto dos textos dos poemas dramáticos; e isso, sem dúvida, pode ser tudo o mais, com exceção, apenas, das seguintes palavras: *a) [de um improviso] dos solistas do ditirambo"* e *b) ". . .da elocução grotesca, [isto é], do [elemento] satírico"; c) "porque as suas composições eram satíricas e mais afins à dança"*. A hipótese de A., pseudo-historiador, residiria, *pois, em uma* única proposição, que expressaríamos mais ou menos do seguinte modo: "a tragédia teve origem no improviso de algum solista de coros de sátiros, que entoavam o ditirambo". Quanto ao segundo ponto (sobre que tácitos fundamentos poderia o filósofo ter baseado semelhante hipótese), eis um campo aberto às diversas conjeturas. Devemos acentuar, todavia, que, a este propósito, as conjeturas tanto podem servir para desacreditar a historicidade da notícia aristotélica, como, ao contrário, para desenvolver o que lá se encontra em germe, ou para preencher as suas manifestas lacunas. Noutros termos: tentar descobrir o fundamento da hipótese, supondo-a em desacordo com a verdadeira história da tragédia, equivale, de certo modo, a seguir *pari passu* o mesmo caminho que têm percorrido os filólogos e historiadores que se empenham em esclarecer as obscuridades de texto, supondo-o de acordo com a verdade histórica. Este caminho — que passa pela análise crítica dos outros testemunhos (acerca da obra de Árion, etmologias de TRAGOÍDIA, comentários ao provérbio OUDÈN PRÒS TÒN DIÓNYSON, Téspis, textos e monumentos referentes a sátiros e dramas satíricos) — já o percorremos nas poucas páginas da *Introdução*, dedicadas à origem da tragédia. Neste lugar, temos de nos ocupar com o próprio texto da *Poética* e das relações com o seu contexto. A posição mais extremista, que, repetimos, é a de Else, leva o arguto comentador a argumentar duas hipóteses. Uma é que a primeira refe-

rência ao *satyrikón* ([só quando se afastou] do [elemento] satírico) é uma interpolação sugerida pela segunda (porque as suas composições eram satíricas e mais afins à dança); e a suspeita de interpolação provém (na seqüência do pressuposto fundamental, que é, por um lado, a idéia de que a tragédia, com a austeridade do seu estilo, não pode ter origem no "grotesco" de um coro de sátiros, e, por outro lado, a idéia da "paternidade homérica" do drama) da inegável dificuldade em achar, dentro do período, um ponto a que sintaticamente se possa ligar aquele "do [elemento] satírico". A outra hipótese é que, na segunda referência, "satírico" e "mais afins à dança" sejam sinônimos, expressões equivalentes. É como se Aristóteles escrevesse: "Antes de Téspis, a composição (musical) era 'satírica' (isto é, viva, cheia de movimento) e adequada à dança". (Else, pág. 180.)

§21. Outra passagem (cf. § 23) que sugere quanta pesquisa histórica e erudita pressupõe a redação destas "notas de curso".

CAP. V

§22. O cap. V divide-se claramente em duas partes: a primeira (§§ 22 e 23) continua e termina o "histórico" iniciado no cap. III; e a segunda (§§ 24 ss.) inicia o estudo da poesia austera (tragédia e epopéia), que prosseguirá até o fim do livro. Em primeiro lugar, vem a definição da comédia, que, por um lado, se relaciona com o que já ficara exposto acerca do *Margites* (§ 16), e, por outro lado, complementa, por antecedência, digamos, a definição de todo o "dramático", dando aqui a definição de comédia, a que corresponde uma definição de tragédia, no princípio do cap. VI (§ 27). O paralelismo e o contraste entre os dois gêneros dramáticos exprimem-se pelo "anódino e inocente" da comédia, tacitamente oposto à "ação perniciosa e dolorosa" da catástrofe trágica (cap. XI 52 *b* 11, § 64).

§23. A este "histórico" da comédia nos referimos já (coment. ao § 20). Para Else (pp. 189 ss.), que não aceita o argumento de Bywater, a expressão *"desde o início"* não se refere, aqui, ao *"início improvisado"* do § 20, mas sim àquele que é aludido no § 15 (48 *b* 22): *"os que ao princípio se sentiram mais naturalmente propensos. . ."*, e portanto *the admission Aristotle makes, that there is no record of the early stages* (". . . as [transformações] da comédia, pelo contrário, estão ocultas") *is the some one he made before ("não podemos, é certo, citar poemas deste gênero [jâmbicos], de alguns dos que viveram antes de Homero"* — §16). Quanto a máscaras, prólogo e número de atores — que são meios concretos de realização da forma dramática, e já tinham sido inventados para a tragédia —, nem tanto nos importa colher a sua história, no desenvolvimento da comédia, porque se trata, agora, de simples aplicação a um gênero do que já fora descoberto para o outro gênero. Argumento engenhoso, mas não convincente. Sobre Epicarmo e Fórmis, v. *Índice Onomástico. s. vv.*

§§24 e 25. Como dissemos, no § 24 tem início a exposição acerca da poesia austera — a da poesia faceta estaria reservada para o II Livro (cf. *Introdução* , cap. 1). A notável e notada desproporção — dezesseis capítulos para a tragédia (VI-XXII), três para a epopéia (XXIII-XXXV) e um para a comparação da epopéia com a tragédia (XXVI) — deve-se a que efetivamente, para Aristóteles, o gênero comum é a tragédia; a epopéia só oferece diferenças específicas (§ 25 e cap. XXVI). Portanto, valerá para a poesia tudo quanto venha a ser dito da poesia trágica. As diferenças são três e vêm logo mencionadas. *a) Métrica:* a epopéia difere da tragédia pelo seu metro único, mas não no sentido imediato de o poema trágico ostentar vários metros (contra o único verso heróico da epopéia), mas, sim, de a epopéia usar *só verso,* e a tragédia, *verso e melopéia. b) Mimética-narrativa:* parece contraditório, ou, pelo menos, aberrante, com a anterior posição da epopéia numa classe à parte (mista ou mimético-narrativa) na classificação dos gêneros, quanto ao modo como efetuam a imitação (c. III § 10). A contradição desvanece-se, talvez, pensando que, ao passar, agora, à teoria da poesia dramática, Aristóteles só tem em vista o fato de a epopéia ainda não realizar a perfeição no *dramático,* por virtude do seu elemento narrativo. *c) Grandeza:* neste ponto, afigura-se-nos que Else (pp. 207 ss.) resolve definitivamente a questão que vem sendo discutida desde o Renascimento. [*uma revolução do sol*] não pode referir-se ao tempo que dura a ação representada, mas aos limites dentro dos quais se situa a própria representação do drama. A veracidade desta interpretação apreende-se melhor através do contraste com o "tempo ilimitado" da epopéia: "em contraste com a epopéia, a tragédia tem uma notável tendência para a *uniformidade* de tamanho. Pondo de parte Ésquilo. . . as tragédias clássicas que conservamos estendem-se por uma ordem de dimensões que vai dos 1234 versos (*Suplicantes* de Eurípides) aos 1779 (*Édipo em Colona* de Sófocles): uma variação contra a qual se opõe a ordem

de grandeza que anda pelos milhares de versos, na epopéia. . . [se replicarem que] a ação da tragedia se limitava a um dia, ou um dia e poucas mais horas, enquanto a da epopéia pode abranger meses ou anos. . . o fato [é] que os dois poemas homéricos que Aristóteles, decerto, tinha especialmente em vista. . . não decorrem por meses ou anos. A ação da *Ilíada* dura apenas cinqüenta ou cinqüenta e um dias, e a da *Odisséia,* quarenta e um" (Else, 217-18). Acrescente-se que já antes (1942) Todd (*One circuit of the Sun: A Dilemma)* havia interpretado "um período de sol" não como as vinte e quatro horas que decorrem entre sucessivas passagens do sol pelo mesmo meridiano, mas como a efetiva duração da luz do dia (cf. coment. § 45).

CAP. VI

§26. Na verdade, só em parte a definição do § 27 resulta do precedentemente exposto: *a)* é, como toda a poesia, *imitação* (§ 2, 47 *a* 13); *b) de ação* (§ 7, 48 *a* 1); *c) de caráter elevado* (contrasta com a comédia, § 10, 48 *a* 19); *d) de certa extensão* (resulta do que imediatamente precede, e contrasta com a epopéia, § 24, 49 *b* 9); *e) não por narrativa, mas mediante atores* (também constrasta com a epopéia, § 10, 48 *a* 19). Quanto ao mais: "linguagem ornamentada", "espécies de ornamentos, distribuídas pelas diversas partes do drama", "terror e piedade", "purificação" — nada se encontra em páginas anteriores, que se relacione. Para não termos de suspeitar que a passagem pertença a outro contexto, haverá, talvez, que entender o [*tudo quanto precedentemente dissemos*] como alusivo a outras lições proferidas acerca da poesia. Haveria uma terceira possibilidade: não relacionar o particípio το γενομενον (que nós traduzimos: *"que resulta")* com a expressão *"do que precedentemente dissemos",* e vertê-lo literalmente em *"O que está* (ou estava) *vindo a ser".* Seguindo esta hipótese, ao que nos parece não muito verossímil, Else (p. 222) traduz: *"Let us now discuss tragedy, picking out* ("extraindo") *of what has been said the definition of its essential nature,* that was emerging in the course of its development". Quer dizer: a definição da tragédia (§ 27) [resulta], não "do que precedentemente se disse", mas sim do que estava emergindo γενομενον [no curso do seu desenvolvimento]. Que semelhante "prestidigitação" clarifique a construção da frase é afirmação, pelo menos, discutível. Mas o móbil está à vista: *"This not only clarifies the present construction* but supplies another proof that the 'history' in chapter 4 was indeed intend as a record of tragedy's γένεσις εἰς οὐσίαν.

(Else, p. 222.) O sublinhado, que é nosso, revela que o atentado contra a tradicional interpretação do texto tinha por fim aduzir mais um argumento contra o valor historiográfico do cap. IV (cf. *supra,* coment. ao § 20). E, contra a maioria dos intérpretes, não vale dizer que *"definitions do not* grow *out of things said, in Aristotle's* world, however natural the metaphor may seem to us" (ibid.).

§27. Neste lugar, cumpre-nos incluir algumas notas de caráter mais estritamente gramatical e crítico, assim como certas referências de interesse mais particularmente histórico. As dificuldades que durante quatro séculos se vêm multiplicando, à medida que se avoluma uma bibliografia infelizmente das menos acessíveis, parecem resultar, em primeira e última análise, da interpretação de um *genitivo.* O ponto nevrálgico do texto é, no original, τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν "a purificação de tais emoções". Como veremos a seguir, a própria escolha da palavra "purificação" (em vez de "purgação" ou "expurgação") já implica uma atitude decidida, quanto àquele problema do genitivo τῶν ... παθημάτων. Na verdade, do ponto de vista sintático, encontramo-nos, neste ponto, diante de manifesta ambigüidade. O genitivo "de tais emoções" pode ser entendido de quatro maneiras, que alistamos a seguir, com as traduções parafraseadas que a cada uma corresponderia:

1. genitivo "objetivo": "catarse [operada por. . .] sobre tais emoções."
2. genitivo "subjetivo": "catarse [operada] por tais emoções [sobre. . .]"
3. genitivo "subjetivo" e "objetivo": "catarse [operada] por tais emoções [sobre as mesmas emoções]"
4. genitivo "separativo": "catarse de tais emoções (= expurgação ou eliminação de tais emoções)".

A título de exemplo ilustrativo e exercício taxionômico, damos agora uma relação das versões e interpretações propostas, do século XVI ao século XVIII. Escusado dizer que não se pretende recolher toda a minuciosa variedade de "lições" publicadas nos duzentos anos que decorreram entre Paccius e Lessing.

Século XVI

PACCIUS: *"... non per enarrationem, per misericordiam vero atque terrorem perturbationem eiusmodi purgans".*

ROBOTELLI: *"... non per enarrationem vero atque terrorem perturbationes eiusmodi purgans".*

VICTORIUS: *"... et non per expositionem, sed per misericordiam et metum conficiens hujuscemodi perturbationum purgationem".*

CASTELVETRO: *"Oltre a ciò induca per misericordia, e per spavento purgatione di cosi fatte passioni [in guisa che la tragedia con le predette passioni, spavento, e misericordiam purga, e saccia dal cuore degli huomini quelle predette medesime passioni]."*

PICCOLOMINI: *"... à fine, che... col mezo della compassione, e del timore, si purghini gli animi da così fatte lor passioni, e perturbationi [così parimente stimarono (i. e. Peripatéticos), che per far tranquilo l'huomo, non s'havesse da togliere, da suellere, da levar in tuto, non comportado ciò la natura stessa; ma s'havesser da purgare, da moderare, e da ridurre (in somma) ad un certo buono temperamento".*

RICCOBONI: *"... sed per misericordiam et metum inducens talium perturbationum purgationem. [Perpurgari perturbationes ... id est, non ut explicat Madius, tolli et destrui, sed temperari et moderationem fieri]".*

Século XVII

HEINSIUS: *"... sed per misericordiam et metum inducat similium perturbationum expiationem [Quippe in concitandis affectibus, cum maxime versetur haec Musa, finem eius esse, hos ipsos ut temperet, iterumque componat, Aristoteles putavit]".*

VOSSIUS: *"... per misericordiam et metum praestans ab ejusmodi perturbationibus purgationem [Ut miserationem terroremque concitent ad id genus morborum expiationem]".*

CORNEILLE: *"La pitié d'un malheur où nous voyons tomber nos semblables nous porte à la crainte d'un pareil pour nous; cette crainte, au désir de l'éviter; et ce désir, à purger, modérer, rectifier et même déraciner en nous la passion qui plonge à nos yeux dans le malheur des personnes que nous plaignons; par cette raison commune, mais naturelle et indubitable, que pour éviter l'effet il faut retrancher la cause."*

RACINE: [A tragédia] ... *"excitant la terreur et la pitié, purge et tempère ces sortes de passions. C'est-à-dire qu'en émouvant ces passions elle leur ôte ce qu'elles ont d'excessif et de vicieux et les ramène à un état de modération conforme à la raison".*

MILTON: *"Tragedy... said by Aristotle to be of power, by raising pity and fear, or terror, to purge the mind of those and suchlike passions; that is to temper or reduce them to just measure with a kind of delight stirred up by reading or seeing those passions well imitadet. Nor is Nature herself wanting in her own effects to make good his assertion, for so, in physik, things of melancholick hue and quality are used against melancholy* (teoria fisiopatológica antes de Bernahys!) *sour against sour, salt to remove salt homours."*

Século XVIII

DACIER: *"La tragédie est donc une imitation ... qui ... par le moyen de la compassion et de la terreur, achève de purger en nous ces sortes de passions, et toutes les autres semblables."*

BATTEUX: *"La tragédie nous donne la terreur et la pitié que nous aimons et leur ôte ce degré excessif ou ce mélange d'horreur que nous n'aimons pas. Elle allège l'impression ou la réduit au degré et à l'espèce où elle n'est pas plus qu'un plaisir sans mélange de peine χαρις ἀβλαβῆ parce que, malgré l'illusion du théâtre, à quelque degré qu'on le suppose, l'artifice perce et nous console quand l'image nous afflige, nous rassure quand l'image nous effraie..."*

LESSING: *"Mitleid und Furcht sind die Mittel, welche die Tragödie braucht, um ihre Absicht*

zu erreichen . . . soll das Mitleid und die Furcht, welche die Tragödie erweckt, unser Mitleid und unsere Furcht reinigen, aber nur diese reinigen, und keine andere Leidenschaften . . . Da nämlich, es kurz zu sagen, diese Reinigung in nichts anders beruht als in der Verwandlung der Leidenschaften in tugendhaften Fertigkeiten . . . so muss die Tragödie, wenn sie unser Mitleid in Tugend verwandeln soll, uns von beiden Extremen des Mitleids zu reinigen vermögend sein; welches auch von der Furcht zu verstehen."

Por meados do século XIX, a interpretação fisiopatológica da catarse, proposta por Bernahys (v. *Bibliografia*) e entusiasticamente recebida pela maioria dos filólogos, fez que, desde então, predominasse o significado *separativo* do genitivo *"de tais emoções"*. Eis algumas versões e interpretações do final da definição aristotélica, desde Butcher (1894) até Schadewaldt (1955). A última, de Else (1957), não se encontra rigorosamente inscrita no quadro que se possa fixar mediante as diversas funções sintáticas daquele genitivo.

BUTCHER: *"Tragedy . . . is an imitation . . . through pity and fear effecting the proper purgation of these emotions.* Comentário: *Tragedy . . . does more than effect the homoeopathic cure of certain passions. Its function on this view is not merely to provide an outlet for pity and fear, but to provide for them a distinctively aesthetic satisfaction, to purify and clarify them by passing them through the medium of art . . . Let us assume, then, that the tragic* katharsis *involves not only the idea of an emotional relief, but the further idea of the purifying of the emotions so relieved."*

GUDEMAN: *"Die Tragödie ist . . . die nachahmende Darstellung . . . durch erregung von Mitleid und Furcht die Reinigung von derartigen Gemütsstimmungen bewirkend."*

ROSTAGNI: *"L'effetto proprio della tragedia sta, all'ingrosso, nel provocare il piacere che nasce dai sentimenti di pietà e terrore . . . ma più precisamente e definitivamente dalla* catarsi *di essi: cioè da questi stessi sentimenti* purificati *dei loro eccessi e ridotti in misura utile per la virtù, come vuole la dottrina etica di Aristotele sulla passioni."*

PAPANOUTSOS: *"La poésie tragique, qui a pour tâche d'émouvoir la crainte et la pitié et d'associer à elles le sentiment moral et religieux d'humanité, épure ce genre de passions, et par conséquent amène l'âme à goûter non pas la crainte et la pitié ordinaires, . . . mais une crainte et une pitié épurées, c'est-à-dire des émotions qui jaillissent dans notre âme au moment où nous saisissons un sens moral et religieux profond, et du fait que nous avons saisi ce sens."*

POHLENZ: *"Die Tragödie . . . reinigt die Seele, nicht durch eine Ausrotung der Triebe . . . wohl aber durch Ablenkung auf ein ungefährliches Gebiet, die das ungesunde Übermass verhindert."*

SHADEWALDT: *"Und so gehört für ihn* (i. e. Aristóteles) *zur Tragödie . . . dass schliesslich ihr Vermögen und ihre Wirkung darin besteht, dass die eine spezifische Lustform im Zuschauer auflöst: die Lustform, die entsteht, wenn die Tragödie durch die Elementarempfindungen vom Shcauder und Jammer hindurch im Endeffekt die mit Lust verbundene befreiende Empfindung der Ausscheidung dieser und verwandter Affekte herbeiführt . . . "*

ELSE: *"Tragedy . . . is an imitation . . . carrying to completion, through a course of events involving pity and fair, the purification of those painful or fatal acts which have that quality."*

§§ 28 ss. Depois do § 28, cuja interpretação não oferece qualquer dificuldade, começa a discussão das partes qualitativas, ou elementos, da tragédia, contendo, mais implícita do que explicitamente, uma demonstração de que elas hão de ser necessariamente seis: espetáculo, melopéia, elocução, mito, caráter e pensamento (§ 31). Primeiro vêm os três elementos *externos* (Rostagni, *ad locum*), ou *materiais* (Else), da tragédia, isto é, do drama entendido como representação teatral: espetáculo, melopéia ou elocução. No § 30, começando por reafirmar que a tragédia é "imitação de uma ação", Aristóteles sublinha o seu intento de deduzir da definição inicialmente enunciada todos os elementos do drama trágico, e, principalmente, os três elementos *internos* da tragédia, considerada como obra poética: caráter (elemento moral), pensamento (elemento lógico) e mito; este é o "mais importante" (§ 32) e "como que a alma da tragédia" (§ 35), pois, sendo ele a própria imitação de "personagens que agem e que diversamente se apresentam, conforme o próprio caráter e pensamento" (§34), já em si contém os outros dois.

§ 31. [*quanto aos meios . . . duas*]: melopéia e elocução; [*quanto ao modo . . . uma*]: espetáculo; [*quanto aos objetos . . . três*]: mito, caráter e pensamento.

§ 32. Começa a *dedução* de todos os elementos, do próprio conceito de "mito", como

σύστασις τῶν πραγμάτων "composição ou trama dos fatos, intriga", cf. *Índice Analítico)*, que prosseguirá ate o fim do capítulo. A superioridade da *ação* (mito) sobre o *estado* (caráter) é "lugar-comum" na filosofia de Aristóteles. — V., por exemplo, *Ét. Nic.*, I 6, 1 098 *a* 16; *Fís.*, II 6, 197 *b* 4; *Pol.*, VII 3, 1325 *a* 32. ["a finalidade . . . importa"]: cf. *Met.*, IV 2, 1013 *b* 26; *Ét. Nic.*, I 5, 1097 *a* 21.

§ 34. [*move os ânimos*]: ψυχαγωγεῖ.

§ 35. [*se alguém aplicasse. . .*]: o mito é comparado ao desenho em branco, e os caracteres às cores que o completam.

§ 36. [*nos antigos poetas. . .*]: na origem, quando a tragédia era apenas uma forma lírico-narrativa, a espécie de *cantata* primordial, antes da "protagonização do diálogo" (cf. cap. IV, § 20).

§ 37. [*elementos* literários]: é a versão de Bywater, fundamentada em uma emenda do texto, que, neste lugar, seria corrupto. Mas, no original grego, "τέταρτον ... τῶν ... λόγων ἡ λέξις — "τῶν ... λόγων" tanto pode ser um partitivo em relação a τέταρτον, como o objeto de λέξις. No segundo caso, a lição é evidente: "a elocução dos diálogos (e, em geral, de todas as partes não cantadas)".

§ 39. [*emocionante*]: ψυχαγωγικόν (cf. § 34).
Em resumo (Else, 279-80): o capítulo VI é um sumário da teoria da tragédia. As seis partes qualitativas (ou elementos constitutivos) do drama, mencionadas nos §§ 28-38, são deduzidas da definição (§ 26), e apresentadas sucessivamente, duas vezes, *em ordem inversa*. Por que duas vezes? Porque, da primeira vez, Aristóteles as considera como partes de *uma ação representada* pelas personagens, e, assim, estas personagens serão 1) *vistas* (espetáculo) e *escutadas* 2) no diálogo (elocução) e 3) no canto (melopéia); 4) são *imitadoras de uma ação* (mito), 5) *dotadas de certas características morais* (caracteres) e 6) *expressando suas idéias* (pensamento). Da segunda vez, porém, Aristóteles, situando-se do ponto de vista do poeta, considerará aquelas partes como "momentos" da atividade estruturadora da tragédia, e, neste caso, a ordem será: 1) composição dos atos (mito), expressão do 2) caráter e do 3) pensamento, composição das 4) partes dialogadas e das 5) partes líricas, 6) visualização do drama (espetáculo cênico).

CAP. VII

Os capítulos VII, VIII, IX e XXIII formam um conjunto homogêneo, que poderia ser designado como o núcleo de toda a *Arte Poética*, pois, como "teoria do mito", a doutrina vale, não só para a tragédia e a epopéia, como para a comédia e o jambo, por conseguinte para a poesia imitativa — toda a poesia, em suma. O mito — elemento mais importante, entre todos os que constituem a imitação com arte poética — vem agora a ser determinado, como uma *totalidade* (cap. VII) e como uma *unidade* (cap. VIII), e, sendo totalidade e unidade, vem a ser "coisa mais filosófica" do que a história (cap. IX): entre duas formas de apreensão do real-agente, o intermediário que mais participa da *universalidade* que é objeto próprio da filosofia, do que da particularidade, à qual se cingiria a atenção indagadora da história.

§§ 40 e 41: relacionam o que segue com o que antecede: sendo a tragédia "a imitação de um todo (de uma ação completa), com certa grandeza" (definição de tragédia, § 26), é necessário agora determinar o conceito de "todo" (41) e de "grandeza" (§§ 43 e 44).

§§ 43 e 44. Definição de *todo*, por seus elementos: "princípio", "meio" e "fim". Cf. *Metaf.*, V, 26: *"Inteiro* [*e todo*] *designa o que não carece de nenhuma das partes, das quais se diz consistir um 'inteiro' por natureza; e o que contém as coisas que contém, de modo a formarem elas uma unidade. E 'unidade' em dois sentidos: ou porque uma unidade constitui cada um* [*dos conteúdos*]*, ou porque desses* [*conteúdos, em conjunto*]*, a unidade* [*resulta*]*. No primeiro* [*sentido*]*, é o universal; e universal é o que, de modo geral, se diz como algo que é inteiro, abrangendo muitas coisas, e cada uma prédica, sendo a unidade de todas como que a unidade de cada uma. Exem-*

plo: um homem, um cavalo, um deus (estátua de um deus?) — pois todos são viventes. No segundo [sentido], o contínuo e limitado [é 'inteiro'] quando seja uma unidade composta de várias partes, sobretudo se elas [só] em potência intervêm [no composto]; se não, [mesmo] em ato... Depois, como as quantidades têm um princípio, um meio e um fim — daquelas em que a posição [das partes] não faz diferença, diz-se 'todo', e das que faz [diferença, mudando a posição das partes], 'inteiro'... Transcrevemos toda esta passagem da *Metafísica*, porque, além de complementar o texto da *Poética*, bem expressa como as notas de "totalidade" (cap. VII), "unidade" (cap. VIII) e "universalidade" (cap. IX) explicam um único conceito: o universal concreto de um ser vivente.

§ 45. [*o limite prático desta extensão*]: a relação entre este passo e o § 25 *"has not been recognized before"*, em virtude da *"tenacity with which editors, translators and interpreters ever since the Renaissance have believed that Aristotle was talking there about 'dramatic time'... Actually however, the affiliations reech still farther. 5. 49* b *12-16* [§ *24*] *and 7. 51* a *6-15* [§ *44*] *are only the first two links in a chaine of passages extending throughout the* Poetics. *The others are 9. 51* b *33 — 52* a *1* [§ *55*]; *17. 55* b *1 and 15* [§ *101*]; *18. 56* a *14* [§ *108*]; *23. 59* a *30-33* [μ ΔΦ£]: *24. 59* b *17-28* [μ *154*]; *and 26. 62* a *18* — b *11* [μ *184*]" (Else, p. 289). Nesta, como em todas as demais passagens mencionadas, a *extensão* refere-se ao texto dos poemas. [*pois se houvesse que pôr em cena cem tragédias*]: passagem das mais obscuras. Que os discursos dos oradores eram cronometrados pela clepsidra, sabemo-lo por informação do próprio Aristóteles (*Const. de Atenas*, 67), mas não há qualquer testemunho acerca de tal procedimento nos concursos teatrais. Trata-se, portanto, de uma hipótese, de um caso irreal: "se houvesse que representar... [teríamos de adotar a mesma regulamentação vigente na oratória judiciária]".

Cap. VIII

§§ 46, 47 e 49. Como dissemos, a matéria do cap. VIII é inseparável da do cap. VII, e as duas se completam, pois se "a totalidade (cap. VII) garante que nenhuma parte venha a faltar ao poema, que nele deva estar; a unidade (cap. VIII), por sua vez, assegura que nenhuma aí se encontre, que devesse estar em outro lugar" (Else, 300). [*Heracleidas, Teseidas*] é referência, não a tragédias, mas a poemas épicos; mais um sinal de que nestes caps. (VII-IX e XXIII) se trata de uma teoria geral da poesia austera, abrangendo a epopéia e a tragédia.

§ 48. [*o ter sido ferido* (Ulisses) *no Parnaso*]: na realidade, o caso é referido na *Odisséia* (cap. XIX 392-466). Para sanar a dificuldade, aventuram-se duas hipóteses: *a)* do texto que Aristóteles possuía, não constava o fato (Hardy, *ad locum*); *b)* Aristóteles esquecera-se de que ele efetivamente constava do texto. Else (p. 298) propõe mais uma: tratando-se de um *episódio*, e não de uma parte integrante do "mito" (mito = intriga = composição do atos = imitação poética), Homero, em verdade, não o *poetou*, e, por conseguinte, a sua presença na *Odisséia* não prejudica a unidade do poema.

Cap. IX

Pela passagem da *Metafísica* (cap. V 26) que citamos (coment. aos §§ 42 e 44), já se via como no pensamento de Aristóteles andavam correlacionadas a *totalidade*, a *unidade* e a *universalidade*. Por isso acrescenta: Tender mais para o universal do que para o particular é o que distingue a poesia da história. "O cap. IX pode dividir-se em duas partes: a primeira, que abrange os §§ 50-55, desenvolve este pensamento do universal poético; a segunda, que começa no § 56, abre a *teoria da tragédia*, que se prolonga pelos caps. IX (final) a XIX (incl.).

§ 50. [*Pelas precedentes considerações se manifesta...*] relaciona explicitamente a primeira parte do cap. IX com os caps. VII e VIII. Na poesia, o "universal" consiste em narrar, não o que aconteceu, mas "o que poderia acontecer" — "o que é possível [*acontecer*] segundo a verossimilhança e a necessidade". Noutros termos, o "universal", em poesia, é a *coerência*, a *íntima conexão* dos fatos e das ações, as próprias ações entre si ligadas por liames de verossimilhança e

necessidade. A oposição entre poesia e história (que não se reduz à oposição entre verso e prosa — cf. a citação de Heródoto neste lugar, com a citação de Empédocles em 47 *b* 13, § 5) exprime-se agora pela oposição entre o *acontecido e disperso no tempo* (história) e o *acontecível, ligado por conexão causal* (poesia). "Acontecido" e "acontecível" são ambos *verossímeis;* mas só os acontecimentos ligados por conexão causal são *necessários*. Quer dizer: pelo lado da verossimilhança, haveria um ponto de contato entre história e poesia; contudo, a poesia ultrapassa a história, na medida em que o âmbito do acontecível excede o do acontecido. No texto deste §, a maior dificuldade interpretativa reside naquele ὀνόματα ἐπιτιθεμένη que, na seqüela de Bywater, Hardy e Gudeman, traduzimos por *"ainda que dê nomes* (aos seus personagens)". Butcher, Rostagni e Else agrupam-se contra aqueles tradutores e comentadores, interpretando deste modo: *"...anche i nomi storici in poesia non sono o non debono essere se non nomi* applicati *dopo, come epiteti, a individui precostituiti secondo i soli criter della necessità o della verisimiglianza"* (Rostagni, p. 53); — *"and it is this universality at which poetry aims in the names the attaches to the personages"* (Butcher, 35); — 1the poets builds or should build his action first, making it grow probably or necesarily out of the characters of the dramatic persons, and then — only then —he gives them names" (Else, 3080. Com efeito, semelhante interpretação pode razoadamente apoiar-se numa passagem ulterior (cap. XVII 55 *b* 12, § 103), e no § seguinte.

§ 51. Efetivamente, se a interpretação de Rostagni e Else acertam, o que Aristóteles refere neste § é que os poetas trágicos — para obedecerem às leis de verossimilhança e necessidade, e não escreverem história supondo que escrevem poesia — deveriam compor o mito, e só depois designar as suas personagens com os "nomes já existentes" (cf. § 52). Mas, decerto, jamais houve tragediógrafo que assim procedesse; e não podemos acreditar que (excetuado, talvez, Agatão) dramaturgo vivesse que alguma vez não tenha partido da tradição mitográfica para a composição do argumento, em lugar de partir da construção abstrata para o mito tradicional. Mas não é impossível que esta tenha sido a idéia do Estagirita. Em todo o caso, a primeira interpretação ainda se justifica, e precisamente pela existência daquele ponto de contato entre história e poesia, pelo lado da verossimilhança — justificação, aliás, que também se pode basear nos conteúdos dos §§ 52 e 54.

§ 53. [... *em algumas tragédias ... sendo os outros inventados*]: "para nós, a informação é tanto mais preciosa quanto é certo que, ao contrário, os dramas conservados só contêm poucos papéis cujos portadores não tenham nomes conhecidos. Entre tais figuras, que o poeta não parece haver extraído da lenda por ele dramatizada, haveria que designar os seguintes: Oceano e Io, no *Prometeu Agrilhoado* de Ésquilo. Em Eurípides: Meneceu nas *Fenícias,* Feres na *Alceste,* Toas na *Ifigênia Táurida,* Macária nos *Heráclidas,* Teone e Teoclímeno na *Helena*..." (Gudeman, p. 210). O comentador germânico tem razão para lembrar aqui, mais uma vez, *"die schlechthin souveräne Beherrschung des einschlägigen Materials, auf dem die Poetik aufgebaut ist"*. — [*Ainda as coisas conhecidas são conhecidas de poucos*]. A representação de tragédia, na Grécia, supunha certo conhecimento da lenda heróica, da qual os argumentos eram extraídos, e, pode dizer-se, os dramaturgos tinham de contar com tal conhecimento, por parte dos espectadores ou dos leitores. Sobre as palavras em epígrafe, Gudeman *(ad locum)* refere-se a uma significativa passagem da *Política* (cap. VIII 7, 1342 *a* 18 ss), "como os espectadores são de duas espécies, uns livres e educados, outros gente rude, como operários, povo ínfimo e semelhantes..."; mas, como também observa este comentador, a diferença entre "conhecedores" e "ignorantes" dificilmente se aplicaria ao público ateniense (ainda que, a favor, se invocassem os "prólogos" de Eurípides); que assim era, mostram-no as peças de Aristófanes, melhor ainda que as tragédias de Ésquilo e Sófocles.

§ 54. Resume toda a argumentação antecedente. Mas Else (p. 320) tem razão para afirmar que esta é *"of all passages in the* Poetics, *the one where the new Aristotelean sense of 'imitation' and 'poetry' (art of making) apears most luminously"*. Se aqui ainda não é possível falar de "criação" é porque, para o grego, "criação" sempre significou "descobrimento". [*Mais fabulador que versificador*] significaria, portanto: mais "descobridor de...", do que "revestidor de formas métricas, daquilo que já se encontra à vista de toda a gente (na mitologia tradicional)". Mas, "descobridor" de quê? — Das verdadeiras relações que existem entre fatos, relações que, de algum modo, estão ocultas no próprio acontecer (no próprio acontecer da história, por exemplo; como o físico é o "descobridor" de relações que já existem implicitamente na *physis*). Por isso, [*ainda*

que aconteça fazer uso de sucessos reais, não deixa de ser poeta], isto é, não deixa de fazer do "acontecido" o "acontecível" por verossimilhança e necessidade. A imitação poética é, pois, *imitação criadora.*

§ 55. Este parágrafo ainda pertence ao nexo anterior, terminando-o com velada alusão à matéria exposta nos caps. VII e VIII (totalidade e unidade do mito).

§ 56. Aqui começaria naturalmente outro capítulo. Efetivamente, bem observou Vahlen (citado por Else, p. 324) que, até o § 55, se tratava do problema de saber qual a estrutura que devia ter o mito, para que a composição fosse *dramática,* mas daí por diante o problema é inquirir da estrutura que deve ser dada ao mito dramático, para que ele seja *trágico.* Eis por que — só agora — Aristóteles volta a mencionar o "terror e a piedade", contidos na definição de tragédia (cap. VI, § 26). [*Ações paradoxais*] = contra a expectativa, mas não casuais: [*feitos do acaso e da fortuna*]. Quanto à estátua de Mítis, cf. *Índice Onomástico,* s. v. MÍTIS.

CAP. X

§§ 57 e 59. Na seqüência da teorização do "mito trágico", iniciada no § 55 (cap. IX), Aristóteles passa 1) às suas duas grandes espécies: mito simples e mito complexo, 2) a definir as ações, das quais os mitos simples e complexos são imitações (§ 58), e 3) e lembrar que os elementos "paradoxais" (cf. § 56), isto é, surpreendentes ou contra a expectativa — peripécia e reconhecimento —, têm, como qualquer outra ação *poetada,* que obedecer às leis de verossimilhança e necessidade, que são leis gerais da poesia dramática (§ 59): referência, portanto, ao cap. VIII e à *unidade de ação,* que é a única unidade que se encontra no texto da *Poética.*

CAP. XI

§ 60. Introduzidos no cap. X os elementos de surpresa — peripécia e reconhecimento — que constituem o mito "complexo", é a altura de defini-los. [*Do modo como dissemos*] refere-se a "paradoxais" no § 56 (cap. IX): [*a peripécia é a mutação dos sucessos no contrário*], isto é, no contrário à expectativa. Mas, à expectativa de quem? À expectativa dos espectadores ou à expectativa das personagens? Os exemplos que seguem (do *Édipo* e do *Linceu,* cf. *Índice Onomástico),* levariam a crer que o "paradoxal" só afeta os heróis do drama. Aliás, como poderia a surpresa afetar um auditório que já conhece os argumentos? Else, contra Vahlen (e Lucas, v. *Bibliografia),* objeta que "o nosso conhecimento de que a situação de Édipo vai ser subvertida é um conhecimento acidental, acidental no sentido aristotélico, não é uma expectativa baseada nos fatos *tais como são apresentados no decorrer da peça* . . . ou, em geral, em considerações de verossimilhança e necessidade, mas sim no prévio conhecimento que acontece possuirmos nós do drama ou do mito" (p. 346). Neste ponto, convém lembrar o que dissemos em comentário ao § 50: para o espectador, a surpresa vem de que ele está assistindo agora à descoberta de relações entre fatos — as quais, se bem que já existissem, se encontravam ocultas.

§ 61. "*. . . recognition, as in fact the term itself indicates, is a shift from ignorance to awareness, pointing either to a state of close natural ties (blood relationship) or to one of enemity, on the part of those persons who have been in a clearly marked status with respect to prosperity or misfortune*" (Else, 342-343). Que a definição de *reconhecimento* (2.º elemento "paradoxal" ou surpreendente do mito complexo) não é, como Rostagni (*ad locum,* p. 61) o afirma, "puramente etimológica", demonstra-o a paráfrase de Else, cujo teor parece bem fundamentado no seu

comentário. Tendo em conta o que Aristóteles dirá no cap. XIII, e, sobretudo, a sua lista de argumentos de *máxima tragicidade* (Alcmêon, Édipo, Orestes, Meleagro, Tiestes e Télefo), facilmente se verificará que φιλία não é simplesmente "amizade" ou "amor" ou qualquer outro sentimento, mas sim, *"the objective state of being* φίλοι *by virtue of blood ties"* (p. 349): no *Édipo,* o reconhecimento de Laio transfere o herói para tal estado emocional. Por outro lado, também ἔχθρα não é simplesmente "inimizade" ou "ódio", mas *"a passage into inimity on the part of natural* φίλοι" (350), por exemplo, a que se dá quando Clitemnestra "reconhece" que o próprio filho chega para matá-la. De qualquer modo, a verdadeira situação entre personagens era desconhecida antes, e o reconhecimento sempre será "passagem do ignorar ao conhecer". O argumento decisivo do filólogo de Harvard é, porém, que ὡρισμένος não pode significar "destinado" (realmente "destino" é coisa que não intervém na filosofia de Aristóteles), mas "definido" ou "delimitado": o que o filósofo refere aqui "não é a idéia de que Édipo está destinado a ser infeliz, mas o simples fato de que, no princípio da peça, ele se encontra na situação, no *estado* de . . . um homem feliz" (p. 351). O contraste depara-se-nos no Orestes da *Ifigênia Táurida* (situação ou estado de infelicidade do herói, no início da peça). Em suma: "em geral, o feito do reconhecimento é descobrir uma horrível discrepância entre duas categorias de relações de parentesco: de um lado, os profundos laços de sangue, de outro lado, uma relação de hostilidade, casual ou real, que sobreveio ou ameaça sobrevir àquele" (352).

§ 62. [*do modo como ficou dito*], isto é, reconhecimento com seres inanimados e casos acidentais, podem dar-se de acordo com a definição do § precedente. [*Seres inanimados e casos acidentais*] : Hardy e Gudeman não distinguem "seres inanimados" e "casos acidentais", isto é, lêem ἄψυχα τυχόντα (καὶ serviria para realçar τυχόντα): *". . . car à l'égard d'objets inanimés aussi, même les premiers venus. . . "* (Herdy) — *". . . in Bezug auf leblose, und zwar ganz beliebige Dinge. . . "* (Gudeman).

§ 63. Cf. *Índice Onomástico,* s. v. IFIGÊNIA.

§ 64. [*mortes em cena*] é tudo quanto há de menos freqüente na tragédia clássica (só, *talvez,* o suicídio de Ájax e a morte de Evadne das *Suplicantes* de Eurípides, nos dramas conservados); daí o problema que esta passagem implica. Rostagni (p. 64) propõe que ἐν τῷ φανερῷ (que traduzimos "em cena") se refere também a "dores. . .", "ferimentos e mais coisas semelhantes". Else (357) traduz as mesmas palavras: *"in the visible realm",* "como genérica caracterização dos eventos em causa, e não como requisito de que eles devam ser levados a cabo onde um auditório os possa ver" (357). Neste sentido o *páthos* contrastaria com *peripécia* e *reconhecimento,* sendo estes "acontecimentos invisíveis, que têm lugar no *realm of the mind"* (358).

Cap. XII

Capítulo suspeito de inautêntico e interpolado: com efeito, a teoria do mito-complexo continuará, no cap. XIII, a argumentação do cap. XI, sem lapso sensível. Mas, por outro lado, é certo que o tratamento das "partes quantitativas" estava prometido desde o início do livro (". . . quantos e quais os elementos. . .", § 1) e que, no cap. VI, enumerando as partes da tragédia, Aristóteles sublinha que aquelas são somente as partes que "constituem a sua qualidade" (§ 31). É natural, por conseguinte, e sobretudo no decorrer de uma exposição oral, que o filósofo abrisse um parêntese, ou procedesse a um *excursus* acerca dos elementos quantitativos da tragédia. O momento, aqui, não é de todo importuno, porquanto já havia enumerado os elementos qualitativos (espetáculo, melopéia, elocução, mito, caráter e pensamento) da poesia dramática, e os três elementos estruturais do mito complexo da tragédia (peripécia, reconhecimento e catástrofe). Em suma, além de ser defensável a autenticidade (os críticos reconhecem o estilo do filósofo pelo menos nas palavras iniciais, e Gudeman, na brevidade característica das definições, o cap. XII nem sequer teria sido deslocado ou transposto. Em geral, do valor informativo destas poucas linhas só há a dizer que são elas a fonte mais antiga da doutrina tratada, e que, apesar da brevi-

dade e das deficiências, *"das Neue, das uns aus nacharistotelischer Zeit erhalten ist, ist weder quantitativ noch qualitativ von Bedeutung. . . das übrige stimmt im wesentlichen mit den Angaben der* Poetik *überein"* (Gudeman, pág. 231: "o que de novo conservamos de época pós-aristotélica é insignificante, quer quantitativa quer qualitativamente . . . o resto concorda, no essencial, com os dados da *Poética"*). A sentença de Else (pp. 362-3), partidário da interpolação tardia (excetuado o início: *Temos tratado. . . elementos essenciais),* é severa, mas não inteiramente justa: *"The root of the matter, aside from the stupidity of the author, is that he no longer has any conception of the difference, in the drama, between speech and song. For him the dialogue and the song parts are both simply pieces of text, partly distinguished by metrical differences — which however, he does not understand. It is significant that we find close parallels between this farrago and certain passages in the* Tractatus Coislinianus *and Tzetzes' verse treatise* Περὶ τραγικῆς ποιήσεως. *In all three places what we have is, undoubtedly, a reflection of late-antique or Byzantine grammatical knowledge".* É curioso notar como aproximadamente os mesmos argumentos servem para defender teses opostas!

§ 65. [*Cantos da cena*]. Se estes "cantos da cena" (executados por dois ou três atores em cena; não pelo coro, na orquestra) fossem os mesmos a que se refere [Arist.] *Probl.* XIX 15, 918 *b* 27 e Phot. (e o *Suda*) s. v. *monodía,* seria completamente errada a sua classificação entre "partes corais". Gudeman (p. 234) objeta que, no texto, o καὶ entre σκηνῆς e κομμοί pode ser *explicativum,* e não *copulativum,* e, por conseguinte, o autor da passagem teria dito: "peculiares a algumas [tragédias] são os cantos da cena, isto é, os *kommói"* (tanto mais que, no capítulo, falta a definição de "cantos da cena").

CAP. XIII

§ 68. [*depois do que acaba de ser dito*]: relação expressa com o cap. XI: continua a exposição da teoria do mito trágico, complexo (não a do mito dramático, em geral, exposta nos caps. VII-IX e XXIII). Além disso, observe-se a nova tonalidade, "prescritiva", agora, e não "definitiva" (Else, 361), como fora a dos caps. X e XI — o que leva a maioria dos comentadores a pensar que, neste ponto, Aristóteles passa da *ars* ao *artifex* (cf. coment. ao cap. I).

§ 69. Se a "composição das tragédias mais belas" é *a*) complexa, e não simples — o que, sabemo-lo pelo cap. XI, se consegue pelo uso dos elementos estruturais da tragédia complexa (peripécia e reconhecimento) — e *b*) "deve imitar casos que suscitem o terror e a piedade" — por conseqüência, *c*) há que averiguar, agora, qual a espécie de peripécia (a qual, juntamente com o reconhecimento, concentra todo o *trágico* da tragédia) que μεταβολή (mutação de fortuna), verdadeiramente provocará as emoções de terror e piedade. Há quatro possibilidades: o justo passa (I) da felicidade para a infelicidade, ou (II) da infelicidade para a felicidade; o perverso passa (III) da felicidade para a infelicidade, ou (IV) da infelicidade para a felicidade. A segunda (II), Aristóteles nem sequer a menciona; a terceira e quarta, ambas respeitantes ao homem perverso, são logo excluídas — uma (IV), porque não é conforme aos *sentimentos humanos* (οὔτε ... φιλάνθρωπον), nem desperta terror e piedade, outra (III) porque também não suscita terror e piedade, embora satisfaça aos sentimentos humanos. Quer dizer: Há uma razão *primária* para a exclusão do herói perverso, que passa, ou da felicidade para a infelicidade, ou da infelicidade para a felicidade, que é o não-suscitar, em qualquer dos dois casos, as emoções que são próprias da tragédia; e uma razão *secundária* para excluir a passagem da infelicidade para a felicidade — que é a sua não-conformidade com a *filantropia.* Que será, então, a filantropia? O exame de outras passagens da obra de Aristóteles aponta para uma *generalized an indiscriminate fellow-feeling for humanity"* (Else, 37), mas, neste livro, poderia definir-se mais rigorosamente como *"a diffuse disposition to symphathize with others, which when refined by judgement can become real pity" (ibid.).*

§ 70. Das quatro possibilidades indicadas no § precedente, restava a primeira, o trânsito da dita para a desdita, sofrido pelo justo. No entanto Aristóteles também exclui, como "repugnante" (ao sentimento de humanidade), o caso de ser *extremamente* bom quem suporte semelhante mutação de fortuna. Portanto, o que na verdade resta é uma situação *intermediária* μεταξύ — "a

do homem que não se distingue muito pela virtude e pela justiça". Mas, por conseqüência muito mais notável, a situação "intermediária" a que Aristóteles alude não o é entre bondade extrema e extrema maldade — não se trata, por conseguinte, do *homem médio* ou da *mediania humana,* mas sim, e em todo o caso, de um "melhor que nós" (cf. cap. II § 7): *"high enough to awaken our pity but not so perfect as to arouse indignation at his misfortune, near enough to us to elicit our fellow-feeling but not so near as to forfeit all stature and importance"* (Else, 377-78). E acresce ainda que a mutação de fortuna há de ser conseqüência de algum erro ἁμαρτία. A verdadeira natureza da *hamartía* constitui, ao que nos parece, uma das mais brilhantes descobertas de Gerard Else. O "erro" não é, como se tem pensado, uma parte do caráter do herói trágico, mas sim *uma parte estrutural do mito complexo,* é o correlato da agnórisis ("reconhecimento"): "a razão por via da qual Aristóteles não a menciona juntamente com a peripécia, o reconhecimento e a catástrofe é talvez porque ela pode residir fora da própria ação dramática, como no Édipo, em que o "erro" se dera anos antes" (Else, p. 385). Como *causa* da ação trágica, é a *hamartía* que fornece a plausível razão para a reversa fortuna do herói.

§ 71. [*É pois necessário ... do que para pior*]: resumo do que precede. [*Que assim deva ser, o passado o assinala ... agora...*]: que os poetas se serviam de qualquer mito, *outrora,* e não *agora,* é fato que a tradição não confirma; mas que a preferência parece vir recaindo progressivamente sobre os mitos de Édipo, Orestes, Meleagro, Tiestes, Télefo, há que reconhecê-lo.

§ 73. O final: [*Mas o prazer ... nenhum dele é morto pelo outro*] seria espúrio e interpolado (Else). Para Montmollin, todo o cap. XIII, exceto o início, é "adição tardia".

CAP. XIV

§§ 74 e 75. A argumentação da teoria do mito trágico prosseguirá a partir do §77 deste capítulo. Mas, tendo observado, ao término do cap. anterior, que a tragédia de dupla intriga constituía como que um desvio em direção à comédia, neste ponto, Aristóteles abre um parêntese para advertir discípulos e leitores de que outra aberração poderia comprometer, e efetivamente já havia comprometido, a realização da tragédia teoricamente perfeita: o abuso do espetacular, no intuito de obter as emoções de terror e piedade (§74) ou o horror, em vez do terror trágico (§75). E, a propósito, Aristóteles não perderá a ocasião para insistir no mais importante: o efeito da tragédia deve resultar, unicamente, da composição dos fatos, da intriga, da íntima conexão das ações.

§§ 77-80. Todo o conteúdo destes quatro parágrafos se torna claramente inteligível, à luz daquela correlação entre *hamartía* (erro) e *agnórisis* (reconhecimento), e do verdadeiro conceito de *philía,* sugeridos por Else, e que mencionamos no comentário ao capítulo precedente. O mais notável, aqui, é o resultado da discussão proposta no fim do §77: os mitos mais trágicos são precisamente os mais *imorais:* o assassínio de consanguíneos. Eis um extrato da impressionante relação organizada por Gudeman (pp. 257-58):

1. *Irmão-irmão:*
   a) mata: Etéocles-Polinices (Ésquilo, *Sete;* Eurípides, *Fenícias);* Medéia-Absirto (Sófocles, *Cólquidas* ou *Citas);*
   b) intenta matar: Electra-Ifigênia (Sófocles?, *Aletes* = Accius, *Agamemnonidae);* Ifigênia-Orestes (Eurípides, *Ifigênia Táurida);* Deifobo (ou Heitor?)-Páris (Sófocles e Eurípides, *Alexandre).*

2. *Filho-pai:*
   a) mata: Telégono-Ulisses (Sófocles, *Ulisses Akantoplex);* Édipo-Laio (Sófocles, *Édipo-Rei);*
   b) intenta matar: Hemon-Creonte (Sófocles, *Antígona);* Egisto-Tiestes (Accius, *Pelopidae* = ? Sófocles. *Tiestes* (II)

3. *Mãe-filho:*
   a) mata: Procne-Itino (Sófocles, *Tereu),* Medéia-filhos (Eurípides, *Medéia);* Agave-Penteu (Eurípides, *Bacantes);* Temisto-filhos (Eurípides, *Ino);* Altéia-Meleagro (Eurípides, *Meleagro);*
   b) intenta matar: Creusa-Íon (Eurípides, *Íon);* Mérope-Cresfonte (Eurípides, *Cresfonte);* Auge-Télefo (Ésquilo e Sófocles, *Mísios;* Eurípides, *Télefo);* Medéia-Medo (Pacúvio, *Medus);* Clitemnestra-Orestes (Estesícoro).

4. *Filho-mãe:*
   a) mata: Orestes-Clitemnestra (Ésquilo, *Coéforas;* Sófocles e Eurípides, *Electra);* Alcmêon-Erífila (Eurípides, *Alcmêon);*
   b) intenta matar: Ânfion e Zeto—Antíopa (Eurípides, *Antíopa);* filho-Helle (Eurípides, ?).

Cf. também Schmid-Stählin, *Geschichte der Griechischen Literatur* I, 2, pp. 89 ss. Perante este quadro, a pergunta que inevitavelmente se impõe é a que Else formula: *"The immorality of the drama, against which Plato had inveighed so bitterly* [Rep. III]: *where has it been accepted, in fact demanded in such cold and measured terms?"*

§ 81. [*quando buscaram situações trágicas...*]: considerando apenas o texto grego, não se encontra qualquer razão mais plausível do que outra para relacionar obrigatoriamente aquele *"não por arte, mas por fortuna"* a *"buscavam"* ou a *"encontraram"*. Quer dizer, também podíamos ter traduzido esta parte do § 81, do seguinte modo: "quando buscavam, não por arte, mas por fortuna (isto é, "não obedecendo a prescrições da arte, mas movendo-se ao sabor do acaso"), situações trágicas, os poetas as encontraram nos mitos tradicionais". Com efeito, Butcher, Bywater, Rostagni, Valgimigli e Else traduzem neste sentido; mas Hardy e Gudeman, naquele em que também ficou expressa a nossa versão. Optar por um outro membro da alternativa não é questão de somenos, pois a escolha implica todo o problema de adivinhar qual a relação que Aristóteles supunha existir entre a tragédia e a lenda heróica.

CAP. XV

O cap. XV foi verdadeiro campo de batalha dos "transposicionistas": Heisius colocava-o logo após o cap. XI; Spengel, depois do cap. XVIII; Vahlen, a seguir ao cap. XVI, e Überweg, depois do cap. XIII (Gudeman, p. 269). As transposições eram ditadas pela convicção que Bywater expressa pelas seguintes palavras: "[*toda a seção que vai do cap. XV ao cap. XVIII é*] *a sort of Appendix; they discuss a series of special points and rules of construction which has been omitted in the general theory of the* μῦθος". Em suma, tratar-se-ia do que hoje veio a chamar-se de "adição posterior". Mas o fato é que Aristóteles, tendo declarado encerrada a teoria do mito, no fim do cap. XIV (§ 82), naturalmente viria a tratar ainda dos outros dois elementos *internos* da tragédia: caráter e pensamento. Com efeito, é o que passa a expor respectivamente nos caps. XV e XVIII. Que na doutrina do caráter influam idéias mais pertinentes à teoria do mito — não poderá surpreender-nos, visto que as personagens "assumem caracteres para efetuar ações", e não o inverso; ou seja: os caracteres são como que uma das fontes das quais a ação ou o mito decorre.

§§ 83-86. Enumeram as quatro qualidades do caráter: *bondade* (ἐπιεικής = χρηστός = σπουδαῖος): § 83; *conveniência* (ἁρμόττον): § 84; *semelhança* (ὅμοιον) § 85; *coerência* (ὁμαλόν): § 86. Segue a exemplificaçao no § 87, onde, todavia, parece faltar exemplo para a segunda qualidade: semelhança. Else sugere (p. 475 ss.) que a exemplificação e o desenvolvimento deste conceito se encontram no § 90. Mas, aceitando esta interpretação, aliás bastante verossímil, não é possível aceitar a dos Antigos, designadamente a da própria escola peripatética, que entendia "semelhança" como *semelhança das personagens trágicas com os seus paradigmas épicos, tradicionais,* como se verifica, por exemplo, em Horácio (A. P. 119-124), que, presumivelmente, segue Neoptólemo de Pário:

Aut famam sequere aut sibi convenientia finge
Scriptor. Honoratum si forte reponis Achillem,
Impiger, iracundus, inexorabilis, acer
Iura neget sibi nata, nihil non arroget armis.
Sit Medea ferox invictaque, flebilis Ino,
Perfidus Ixion, Io vaga, tristis Orestes.

§§ 87-89. [*Maldade desnecessária*] não significa, evidentemente, "perversidade supérflua". Entenda-se: "exemplo de não-bondade de caráter, por falta ou ausência de vínculos de necessidade"; neste caso, a recusa da personagem Menelau em socorrer a personagem Orestes, que não teve qualquer influência, pró ou contra, no ulterior destino do protagonista. E o mesmo se diria quanto aos outros exemplos de inconveniência e incoerência (v. também *Índice Onomástico* s. vv. CILA, MELANIPA e IFIGÊNIA). A crítica de Aristóteles incide, portanto, na falta de nexo orgânico entre as ações do mito. Dir-se-á ainda que o cap. XV não se encontra no lugar em que naturalmente se devia encontrar? — O conteúdo dos §§ 88 e 89 responde a esta questão — o primeiro, lembrando que as regras de verossimilhança e necessidade têm de governar tanto a ação mítica como os atos e as palavras das personagens (o que, aliás, são dois aspectos da mesma ação dramática) — e o segundo, restringindo a função do *deus ex machina*. [*Naquela parte da Ilíada*]: se, efetivamente, da *Ilíada* se trata, a passagem é II 155 ss.: intervenção de Atena, por encargo de Hera, para que Ulisses dissuada os gregos de regressar à pátria. No comentário *ad locum*, um escoliasta cita Porfírio, o qual, por sua vez, aduz que Aristóteles (nos *Problemas Homéricos?)* já havia tratado deste κώλυμα ἀπὸ μηχανῆς ("dificuldade [proveniente da intervenção] do *deus ex machina*"). Também se aventou a hipótese de uma corruptela: ἐν τῇ < μικρᾷ > Ἰλιάδι (cf. Else, p. 471), e, neste caso, o episódio seria o do aparecimento do "espírito" de Aquiles, por ocasião da partida dos gregos após a ruína de Tróia, reclamando o sacrifício de Políxena. Else propõe a lição ἐν τῆι < Αὐ > λίδι, paleograficamente possível (a lição dos apógrafos teria resultado de haplografia, na transcrição da uncial para a minúscula), e, então, tratar-se-ia daquela variante do êxodo da *Ifigênia Áulida*, citada por Eliano *(Hist. Anim.* VII 39), em que Ártemis aparece para salvar Ifigênia, substituindo-a por uma cerva. A solução oferece, efetivamente, a vantagem de se referir a uma *tragédia* (e não a um poema épico) e ao *desenlace* do drama (o § começa: "é pois evidente que também os desenlaces . . .").

§ 90. Agora é que vem o exemplo e a mais rigorosa determinação do conceito de *semelhança*, a primeira qualidade do caráter dramático. Só que o final terá de ser lido de outro modo: Οἷον τὸν Ἀχιλλέα ἀγαθὸν καὶ < ὅμοιον > Ὅμηρος. Primeira vantagem desta lição é desaparecer o "Agatão", em relação ao qual não havia notícia que pudesse esclarecer a passagem. E a segunda, e principal, é que temos agora: "Assim procedeu Homero, (que fez) bom e <semelhante a nós > Aquiles [paradigma de rudeza]. A lição "bom" em vez de "Agatão" é a adotada por Gudeman e Else; quanto a ["paradigma de rudeza"], Butcher, Bywater e Else suspeitam-na de interpolação. É claro que, lido assim, o final do § assume um significado condizente com a doutrina do cap. XIII: para ser o herói de uma tragédia, Aquiles tinha de ser *bom*, isto é, obedecer ao "código" da ἀρετή heróica; mas também devia ser, de algum modo, *semelhante* a nós; pois, de contrário, jamais suas Πάθη viriam despertar em nós as emoções trágicas de terror e piedade.

§ 91. [*regras concernentes às sensações*]: cf. cap. XVII. [*escritos publicados*]: provavelmente o *De Poetis*.

CAP. XVI

§§ 92-98. Embora, como diz (cap. XV, § 91) Aristóteles, nos "diálogos publicados", tenha discorrido com certo desenvolvimento acerca das "sensações que necessariamente acompanham a poesia" — a importância do tema, principalmente para a arte dramática, levará o filósofo a retomá-lo no cap. XVII. Mas, entretanto, ocorre-lhe que no reconhecimento, como nos desenlaces (cf. § 89), os poetas também têm recorrido a artifícios que prejudicam os efeitos da arte, e alguns não deixam de assemelhar-se àquele que, de todos, é o menos artístico: o *deus ex machina*.

Não será este o oportuno momento de propor uma classificação dos reconhecimentos? Aristóteles distingue cinco classes de reconhecimentos e determina-os sucessivamente, na ordem crescente de seu valor artístico: 1) por sinais (§ 93), que admite duas subclasses — sinais *a*) congênitos e *b*) adquiridos, e estes, por sua vez, ainda se dividem em sinais *α* no corpo e *β* fora do corpo; 2) urdidos pelo poeta (§ 94); 3) por memória (§ 95); 4) resultantes de silogismo (raciocínio) (§ 96); e, finalmente, 5) os que derivam da própria intriga. Quanto à exemplificação que segue, v. *Índice Onomástico.*

CAP. XVII

Por volta de 1865, Vahlen já havia reconhecido que os caps. XVII e XVIII formam um *"geschlossenes Ganzen"* (um "todo completo"). Quase cem anos depois, Else vem dizer-nos em que, precisamente, residiria a causa da segregação desse "todo completo", dentro do outro "todo" mais vasto, que é a doutrina do mito trágico que Aristóteles desenvolveu, a partir do cap. IX: no cap. XVIII, prosseguindo na exposição de idéias, já indicadas no precedente, e que, em parte, já haviam sido pormenorizadamente discutidas no diálogo *De Poetis,* ao filósofo ocorre um novo pensamento; e este, se é verdade que não se opõe frontalmente àquela concepção do mito (= intriga, composição dos atos, etc.), como "alma da tragédia", também não deixa de ser verdade que constitui certo desvio, ou, pelo menos, certa emenda amplificadora da doutrina primitiva. A tese de Vahlen, reenunciada e reargumentada por Else (pp. 486-560), reduz-se, em última análise, a propor a teoria do "nó e desenlace", do cap. XVIII, como desenvolvimento de um novo conceito *("the concept of the 'whole story' ",* p. 518), sugerido a Aristóteles pelo confronto da tragédia com a epopéia, sob o aspecto da relação que existe ou deve existir entre a "ação principal" e os "episódios". Examinemos a questão em pormenor, mas no curso do seu desenvolvimento, através do comentário aos sucessivos §§ dos caps. XVII e XVIII.

§ 99. Cf. *Índice Onomástico,* s. v. ANFIARAU.

§ 100. A nossa tradução segue a *vulgata,* quer dizer, a maioria das versões publicadas. Porém. a leitura meditada do comentário de Else não deixa dúvidas de que "gestos [das personagens]" não pode ser o verdadeiro sentido do original *σχήματα* mister do poeta, não é propriamente o mister do encenador da peça, e, mesmo que alguma vez lhe aconteça querer ou dever ensaiar algum dos seus dramas, o poeta fá-lo, depois de haver cumprido a sua tarefa de *escritor.* Os *σχήματα* seriam, por conseguinte, *σχήματα τῆς λέξεως* "figuras da elocução". Repare-se, depois, que o verbo que traduzimos por "reproduzir [por si mesmo]" (*συναπεργαζόμενον*) é o mesmo do início do § 99 (*συναπεργάζεσθαι*), relacionado, principalmente, com "elocução" (*λέξει*): "Deve pois o poeta compor as fábulas e elaborar a elocução (isto é: "compor as fábulas e elaborá-las quanto à elocução"...)". O início é claro; mas o exemplo mencionado (erro cênico de Cárcino) é que tem sido a causa das errôneas traduções (incluindo a nossa, que segue, propositadamente, a *vulgata).* Efetivamente, as normas prescritas por Aristóteles são duas — 1) "ter diante dos olhos as personagens" e 2) "elaborar-lhes as falas" — mas o exemplo, que diz respeito *só à primeira,* influiu na interpretação da segunda. E esta influência consistiu, primacialmente, em subentender "poetas", na frase: "mais persuasivos, com efeito, são os [poetas] que...", onde talvez fosse de subentender "personagens" (atores desempenhando determinados papéis). Os *σχήματα* (*τῆς λέξεως*), segundo esta interpretação, seriam, pois, as formas de expressão artística do "animo agitado" ou do "ânimo irado", e são essas formas que em nós (espectadores) despertam a mesma agitação e a mesma ira. Nestas circunstâncias, a tradução dos §§ 99 e 100 seria, mais ou menos, a seguinte: "[§ 99] *but one should construct one's plot and work it out with the dialogue while keeping it before one's eyes as much as possible* ... [§ 100] *and so far as possible working it out with the patterns (of speech) also. For those who are in the grip of the emotions are most persuasive because they speak to the same natural tendencies in us, and it is the character who rages or express dejection in the most natural way who tirs us to anger or dejection...* " — Finalmente, a última frase do § 100 tem sido interpretada como uma das raras concessões de Aristóteles à teoria da inspiração poética (cf. coment. ao § 15), a qual, como já dissemos, foi defendida por Platão, e, antes por Demócrito (cf. Cíc., *De Orat.* 2, 194: *"Saepe enim audivi poetam bonum neminem — id quod a Democrito et Platone in scriptis relictum esse dicunt — sine inflammatione animorum existere*

posse et sine quodam adflatu quasi furoris"; e *Divin.*, I 80: *"Negat enim sine furore Democritus quemquam poetam magnum esse posse, quod idem dicit Plato"*. Else (p. 501-502) pretende que Aristóteles manifesta neste lugar a sua preferência pelos "bem-dotados por natureza", que são os bons poetas, os "plasmadores", contra os "inspirados" — os "extáticos" —, mas, para justificar a sua opinião, vê-se obrigado a introduzir uma palavra no texto grego: διὸ εὐφυοῦς ἡ ποιητική ἐστιν < μᾶλλον > ἢ μανικοῦ..*"These are the reasons why the poetic art is an enterprise for the gifted < rather than > the 'manic' individual. . ."* Neste ponto, a argumentação está longe de ser persuasiva.

§§ 101-104. No princípio do § 101 parece faltar o nexo com os §§ precedentes; mas, na verdade, prossegue, aqui, a "prescritiva", quanto à atividade do poeta, como *escritor de seus dramas*. O dramaturgo defronta-se com o problema de saber, por exemplo, o *quanto* da abundantíssima mitologia tradicional, quer em extensão, quer em pormenor — e ainda que não considere senão a parte que há de constituir o drama em seu todo orgânico — deverá ser incluído no poema trágico. Eis o problema que fará dos caps. XVII e XVIII um "todo completo".

§ 105. "Nó" e "desenlace" são os novos conceitos da *Poética*, destinados a expressar uma possível solução do problema em causa. Porém, a maior novidade não é tanto a dos próprios conceitos quanto a forma como eles são definidos, ou antes, o novo é aquilo em relação ao que eles são definidos. Else chamou ao "fundo", do qual se destacam "nó" e "desenlace" do drama, a "história toda" (the "whole story", p. 518), isto é, no caso de o argumento ser extraído da mitologia tradicional, aquela parte sua, compreendida entre o ponto onde começa idealmente a delinear-se a *história*, que terá por término o final da tragédia (ou da epopéia). Por conseguinte, aquele "princípio" (ἀρχή) da "história inteira", no § 105, já não é o mesmo início, mencionado no cap. VII, da "composição dos fatos" propriamente dita, aquele que, seguido do "meio" e do "fim", vem a constituir o mito trágico, em um ser vivente, inteiro, completo em si mesmo. Em suma, a maior novidade, na inclusão dos conceitos de "nó" e "desenlace", reside em uma renovada idéia da conexão entre os episódios e a ação central: *"the episods now begin to appear as semi-organic parts of the play: not actually parts of the action itself, but nevertheless standing in a calculated relation to it"* (Else, p. 519). É possível que esta idéia tenha surgido na mente de Aristóteles no momento em que (cap. XVII, § 104) se apercebe da importância dos episódios na *Odisséia* e do modo como eles se conjugam com a ação principal, na epopéia homérica (sobre isto, v. coment. ao cap. XXIII).

§§ 106-107. [*pois quatro são também as suas partes*]: *crux interpretum*, das mais notáveis em toda a *Poética*. Que *partes* vêm a ser estas? Não as quantitativas (cap. XII), evidentemente; nem as qualitativas (cap. VI), que são *seis*, três "externas" e três "internas". Restam apenas as partes estruturais do mito trágico. Mas *quatro?* Rostagni (p. 106) propõe: 1) peripécia *e* reconhecimento (como uma só); 2) catástrofe; 3) caráter; 4) espetáculo. Else, na seqüela de outros intérpretes, comparando a presente lista de tipos de tragédia com a do princípio do cap. XXIV (simples, complexa, catastrófica ou patética, e de caracteres ou ética, verifica a coincidência, quanto aos três últimos tipos, nas duas passagens, mas rejeita a hipótese de o quarto tipo da primeira lista ser o primeiro da segunda, isto é, a tragédia *simples*, e propõe o seguinte:
("e em quarto lugar") seria uma glosa marginal (ou interlinear), incluída no texto por algum escriba inepto, e, em vez daquelas palavras, a lição autêntica era < ΗΔΕΕΠΕΙΣΟΔΙΩΔΗΣ > ([ἡ δὲ ἐπεισοδιω] - δης) . Prepare-se que a parte à esquerda do *Hyphen* tem o mesmo número de letras que a tal glosa marginal; e quanto à segunda, à direita, deixou como vestígio no texto δης. A confirmar-se a hipótese, o quarto tipo seria o *episódico*. E agora, qual a conseqüência a tirar da classificação dos tipos de tragédia, para a enigmática enumeração das suas partes? Com fundamento na suposição de que Aristóteles tenha modificado, durante a redação dos caps. XVII e XVIII, as suas idéias acerca do caráter acessório dos episódios (cf. *supra*), Else (p. 533) propõe: 1) peripécia e reconhecimento; 2) catástrofe; 3) caráter; 4) episódios. Concluindo: *"The μέρη are 'parts', not in the more formal and analytical sense of the six 'parts of the tragic art' in chapter 6, but in the more comprehensive sense of* parts of the total activity *of writing the dramatic poem"* (p. 535).

§ 108. [*o que já por várias vezes dissemos*]: c. V. 49 *b* 9 (§ 24); VII 51 *a* 6 (§ 45); IX, 51 *b* 32 (§ 55); XVII, 55 *b* 15 (§ 104).

§ 109. *"It can hardly be accidental that the poets are said here to succeed in what they want,*

whereas two lines above they were failing... Our inference is that they wanted the same thing there as here, namely τὰ θαυμαστά but chose the wrong method for attaining it... the unfortunate poets who tried to make 'epic structures' into tragedy just as they came. Without a major reshaping of the material, wanted to achieve the effect which they knew was achieved by the epic... But... the θαυμαστά ['maravilhoso'] *which can and should be achieved in tragedy is not the same as the* ἄλογον [irracional] *which is the speciality of epic."* (Else, 549).

§ 110. Aqui Aristóteles aponta quatro maneiras de proceder em relação às partes líricas: 1) em Sófocles, os corais estão perfeitamente integrados n ação dramática; 2) em Eurípides, a relação é mais frouxa; 3) outros poetas compuseram coros que nada tinham que ver com a ação dramática representada, e, finalmente, 4) em face deste último procedimento, os mestres de coros passaram a *intercalar* (ἐμβόλιμα) entre os episódios, quaisquer corais — mesmo os que pertenciam organicamente a outras tragédias — no drama que, na ocasião, se propunham exibir.

CAP. XVIII

Das seis partes qualitativas da tragédia, restam apenas duas, pensamento e elocução, *"pois das outras já falamos"* (§ 111) — mais desenvolvidamente, do mito e do caráter; e só por breves indicações, do espetáculo (cap. XIV, § 74) e da melopéia (cap. XVIII, § 111).

§§ 112-113. A elocução e o pensamento vão ocupar, agora, considerável lugar na *Poética;* ou antes, somente a elocução, pois o pensamento, nos quatro caps. XIX-XXII, apenas intervém nos §§ 112-113 do cap. XIX. O motivo é evidente e expresso: *"o que respeita ao pensamento tem seu lugar na* retórica, *porque o assunto mais pertence ao campo desta disciplina".* No entanto, Aristóteles não pode deixar de assinalar a diferença: drama não é discurso (expressão de pensamento) puro e simples — é uma ação representada por personagens, e, por conseguinte, para os mesmos efeitos que, na oratória, são produzidos mediante a palavra somente, o poeta trágico ou cômico tem outros recursos. Neste ponto, a única advertência do filósofo é, pois, um sinal do que talvez se passasse no seu tempo: os dramaturgos, cedendo à moda da época e ao prestígio da retórica política e judiciária, transferiam para os discursos das personagens a *"interpretação explícita"* da própria ação dramática.

CAP. XIX-XXII

Os §§ 114-115 do cap. XIX e a totalidade dos três caps. seguintes são dedicados ao último elemento constituinte da tragédia (cf. cap. IX): a elocução. É claro que hoje mal podemos reprimir a impressão imediata de que estes três capítulos deviam pertencer a outro contexto, designadamente à *gramática,* e não à poética. Nestas circunstâncias, cabe citar a judiciosa reflexão de Gudeman (p. 337): *"Wäre man der langsamen Entwickungsgeschichte der Grammatik eingedenkt gewesen, hätte man es wohl nicht so oft befremdiich gefunden, dass Aristoteles anscheinend so elementare Dinge, wenn auch nur kurz, in der Poetik behandelt hat. Sie waren dies eben damals noch nicht und bildeten noch lange nach ihm viel erörtete Probleme".* As palavras do filólogo germânico levam-nos a incluir, como apêndice a este comentário, algumas notas acerca da *História da Filologia Grega na Antiguidade:* supomos prestar, assim, melhor serviço ao leitor da *Poética,* do que se o sobrecarregássemos com minuciosas anotações aos caps. XIX-XXII *(Elocução)* e XXV *(Problemas Críticos).* Nestes lugares, limitar-nos-emos a acrescentar os esclarecimentos indispensáveis.

§ 124. [*definição de homem*]. Aristóteles refere-se talvez à definição dos *Tópicos* (I 7.103 *a* 27): "animal que anda com dois pés", ou, no mesmo livro (p. 130 *b* 8): "animal capaz de aprender".

§ 125. [Ἑρμοκαϊκόξανθος]: v. *Índice Onomástico,* s. v. MASSALIOTAS.

§ 127. [σίγυνον]: *lança.* É curioso notar que, depois de "estrangeiro" (= dialetal), na versão árabe vêm as seguintes palavras: *"Dory vero nobis quidem proprium, populo (Cyprio?) vero glossa",* que teriam sido omitidas por *homoioteleuton.* De modo que este passo seria de reconstituir assim: " σίγυνον para os cipriotas é de uso corrente, e, para nós, estrangeiro; ao passo que δορύ *(lança)* é para nós de uso corrente, e estrangeiro para os cipriotas".

§ 129. [*aqui minha nave se deteve*]: *Odisséia* I, 185; XXIV, 308. [*Na verdade, milhares*. . .]: *Ilíada*, II, 272. [*Tendo-lhe esgotado a vida*. . .]: Empédocles, frgs. 143 e 138 Diels-Kranz.

§ 130. Não há semelhante metáfora entre os fragmentos coligidos.

§ 137. Enigma famoso, diz Aristóteles na *Retórica* (III 1405 *a* 35). Solução: a *ventosa*.

§ 140. "Falsos hexâmetros, com as vogais arbitrariamente alongadas. . . O efeito ridículo maior resulta da vacuidade da significação." Rostagni, p. 135, *ad locum*.

§ 142.[ἐσθίει, θοινᾶται]: Ésquilo, fr. 253 (Nauck, p. 81) e Eurípides, fr. 792 (N., p. 618); "úlcera que come a carne do meu pé". Ésquilo: "come"; Eurípides: "banqueteia-se com". [νῦν δέ ...]: *Odisséia*, IX 515: "e eis que [um homem], sendo pequeno, débil e disforme". [δίφρον ...]: *ibid.* XX 259: "tendo posto mau escabelo e mesquinha mesa". [ἠϊόνες ...]: "as ondas *mugem*", "as ondas *gritam*".

CAP. XXIII

Terminada a teoria da poesia trágica (cap. XXII, § 146), Aristóteles volta a comparar a epopéia com a tragédia (cf. *supra*, cap. V, § 24 e coment. *ad locum)*; por isso, o cap. XXIII se agrupa naturalmente com os cap. VII-IX, para completar a teoria geral da poesia austera.

§§ 147-148. É claro que *"ação inteira e completa, com princípio, meio e fim"* serve para lembrar expressamente o que ficara exposto nos caps. VII e VIII, sobre as notas de "totalidade" e "unidade" da poesia; e *"imitação narrativa e em verso"* recorda o caráter distintivo da epopéia, defronte à tragédia, já mencionado no cap. V (§ 24). Mas também é claro que esta característica serve agora ao intuito de opor à epopéia (juntamente com a tragédia) a história (v. c. IX), que, sendo também narrativa, se exprime em prosa. Só que a história não tem *"estrutura dramática"*, como estrutura dramática não têm outros épicos, os quais — para usar as mesmas palavras do cap. IX — bem poderiam ser postos em prosa, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em prosa o que eram em verso.

§§ 149-150. Ao que nos parece, seria difícil, para não dizer impossível, enunciar a "Questão Homérica" em termos mais sóbrios, se não os mais rigorosos. Homero eleva-se *"maravilhosamente acima de todos os outros poetas"* — e estes, podemos identificá-los com os autores dos vários poemas do *Ciclo* — pela estrutura dramática que imprimiu à mitologia tradicional. Vale a pena insistir mais demoradamente neste ponto. Na mais tardia Antiguidade, é lugar-comum afirmar que a tragédia deriva da epopéia, e "epopéia", neste caso, é o mesmo que "Homero". Eis três exemplos. Ateneu (VIII, p. 347 *E)* refere-se "àquele [dito] do nobre e ilustre Ésquilo: que as suas tragédias eram trinchas dos suntuosos festins homéricos". Antes já Isócrates (II 48-49) explicara: "Eis por que a poesia de Homero e os que descobriram a tragédia são dignos de admiração: penetraram eles a natureza humana e servem-se destes dois gêneros [de arte] para a sua poesia. Aquele verteu em mitos as lutas e guerras dos semideuses; estes reverteram os mitos em lutas e ações; de modo que [delas] viemos a ser não só auditores, como também espectadores". Os cômicos parodiaram o dito (histórico ou lendário) de Ésquilo: "Negócio em tudo afortunado é [escrever] um poema trágico — se, por certo, já as palavras os espectadores as sabem, mesmo antes que alguém fale. Basta que o poeta se lembre. Que eu diga 'Édipo' — tudo o mais já se conhece: Laio, o pai, e a mãe Jocasta; quem eram as filhas, quem eram os filhos; que trabalhos ele vai passar e que feitos já praticou. E se, depois, alguém disser 'Alcmêon', o mesmo é que haver falado em seus filhos todos, que em delírio matou a mãe, que, enfurecido, Adrasto vai chegar e imediatamente se retira. . . Então, quando [o poeta] nada mais pode dizer e completamente sucumbiu em seus [recursos] dramáticos, com um simples levantar de dedo, faz subir o *deus ex machina* e os espectadores ficam contentes. Para nós as coisas não são tão fáceis — precisamos tudo inventar: novos nomes, atos de abertura, ação presente, catástrofe, desenlace. Se houver personagem, Cremes ou Feídon qualquer, que em alguma dessas coisas se omita, apupado e expulso [do teatro, será o poeta] . . . mas a um Peleu ou a um Teucro, tais omissões se consen-

tem!" (Antífanes, fr. 191, Koch, II p. 90 = n.º 163, p. 112 Cantarella). Não há dúvidas, por conseguinte, que antes ou depois de Aristóteles, alguns dos responsáveis pela crítica literária conceberam e divulgaram a idéia de que a tragédia provinha, por seus argumentos, da lenda heróica, e esta — se bem que desde Heródoto já se levantassem dúvidas acerca da autoria homérica de poemas que não fossem a *Ilíada* e a *Odisséia* — andava, então, ligada ao nome de Homero. E, efetivamente, se examinarmos a distribuição dos argumentos trágicos pelos ciclos mitológicos tradicionais (cf. quadro no fim deste comentário), mesmo de relance nos apercebemos de que os temas trágicos, de algum modo, são temas épicos. Porém — e, na Antiguidade, só Aristóteles se apercebeu do fato — a *Ilíada* e a *Odisséia* também se situam do lado da tragédia, como poemas cuja concepção e cuja redação pressupõem uma lenda heróica já formada e divulgada sob forma biográfica (Heracleidas, Teseidas) ou cronográfica (poemas do ciclo troiano) — histórias em verso, em suma. Ao mesmo resultado chegam, agora, as pesquisas dos modernos filólogos: *"Unser Hauptergebnis ist, dass die Ilias in viel grösserem Masse die in dichterischen Quellen überlieferte Sage voraussetzt, als man meinte, und dass sie insbesondere den Stoff der kyklischen Epen in grösseren Masse kennt, als bischer überhaupt für möglich gehalten wurde".* ["O nosso principal resultado é este: a *Ilíada* pressupõe a lenda transmitida por fontes poéticas em muito mais altas proporções do que se pensava; e que ela, especialmente, conhece a matéria das epopéias cíclicas em maiores proporções do que, até hoje, foi geralmente considerado como possível."]. E o autor destas linhas (W. Kullmann, *Die Quellen der Ilias*, Wiesbaden, 1960, p. 358) acrescenta em nota: *"Ferner zeigt sich, dass das literarhistorische Schema, dass Homer, wenn er schon nicht den Ursprung der griechischen Sagenentwicklung überhaupt darstellt, so doch immer die* Urfomen *der griechischen Sagen bietet, völlig falsh ist".* ["Além disso mostra-se que é completamente falso o esquema histórico-literário segundo o qual Homero — se bem que já não represente a origem, pura e simples, do desenvolvimento da lenda grega —, no entanto, sempre nos oferece as suas formas primordiais."] Que quer tudo isto dizer? Simplesmente, o que segue:

1. Tanto Aristóteles como os modernos "unitaristas" reconhecem que Homero vem *depois*, e não antes dos poetas do Ciclo.

2. A posterioridade de Homero não é simplesmente cronológica: Homero vem depois dos "cíclicos", porque dramatizou o mito que, anteriormente, se estruturava como história.

3. Homero não é, por conseqüência, o princípio de um desenvolvimento — designadamente, não representa ele o início da literatura mitográfica dos gregos.

CAP. XXIV

§ 151. Ao princípio deste capítulo já nos referimos (cap. XIII, § 106), ao determinarmos as quatro espécies de tragédia. As da epopéia são as mesmas — diz-nos Aristóteles — porém, se Else acertava ao supor que a quarta espécie de tragédia é a *episódica*, verificamos agora que esta é *precisamente* a que o filósofo não menciona neste lugar. O mesmo comentador aduz que, predominando os episódios na epopéia, *"it is the category 'episodic' that would be useless"* (p. 516). Quanto às *partes*, a maioria dos exegetas modernos não encontram tantas dificuldades: ao contrário do que se passa no cap. XVIII, § 106, aquele *"exeeto melopéia e espetáculo cênico"* parece apontar inequivocamente para as outras quatro, das seis partes do cap. VI: mito, caráter, pensamento e elocução. No entanto, Else persiste em supor que se trata ainda, neste lugar, das mesmas partes do início do cap. XVIII. Diga-se, no entanto, que os argumentos do filólogo de Harvard não são tão convincentes. O mais plausível assenta no *"efetivamente"* que segue, introduzindo reconhecimento, peripécia e catástrofe; e o mais incrível, na interpolação de [*exceto melopéia e espetáculo cênico*] *"from an honest reader (perhaps our old friend of the early chapters)"* (p. 598).

§§ 152-153. Depois das semelhanças entre epopéia e tragédia, vêm as diferenças: 1) quanto à extensão (§ 153) e 2) quanto à métrica (§ 154). [*o que indicamos*] : df. cap. VII, 50 *b* 34 (§ 44) e cap. XXIII, 59 *a* 29 (§ 149). [*menos vasta do que a das antigas epopéias*] : o quadro traçado por Else (p. 604-605) não deixa sombra de dúvida de que *"antigas epopéias"* só pode referir-se à *Ilíada* e à *Odisséia* — de todas as outras (excetuada a *Tebaida* e os *Epígonos*, citadas pelo *"Certa-*

men Homeri et Hesiodi'), as mais extensas não excedem sete mil versos. Else tem, pois, razão para mencionar, a propósito, o espanto com que Gudeman verificou que o núcleo central da *Odisséia* (descrito por Aristóteles no cap. XVII, 55 *b* 15, § 104) não excede quatro mil versos. Lembramos nós, no mesmo propósito, que a Μῆνις, núcleo central da *Ilíada*, segundo E. Bethe *(Homer, Dichtung und Sage*, v. I), também contaria pouco mais de cinco mil versos. Estas observações explicam o limite da extensão proposto por Aristóteles: aquele que, *"todas juntas, têm as tragédias representadas num só espetáculo"*. Em conclusão: *"The sense of the passage is that the ideal demands of unity, i. e., the norm of length, would require the epic to stay within the normal span of a trilogy, about four thousand two hundred lines plus or minus; and we have seen that this requirement is in fact satisfied by the central action of the two Homeric epics. But, Aristotle goes on to say, the epic has a special trait or capacity... of* extra *extension, and this special trait has its advantages too. In the light of our discussion, we can translate this to mean: 'Homer, at least, composed central actions which meet our requirements beautifully', both in quality... and, in quantity. But then he went on and added great masses of 'episodes' which expanded his poems far beyond the mark. Well, this is something the epic poet has a special opportunity and licence to do, because he is a* narrator, *and certain advantages do accrue from it"'* (p. 606-607). [*Na tragédia não é possível representar... mas na epopéia...*]. Passagem de dificílima interpretação. Com efeito, Aristóteles parece esquecer que, na tragédia, muitos fatos não representados em cena são apresentados aos ouvintes mediante relato de mensageiros. Por outro lado, é verdade que, se a tragédia não pode representar simultaneamente vários sucessos, também a epopéia os não apresenta, nem pode apresentá-los, ao mesmo tempo. A solução de Else (p. 608-609) é verossímil: "na tragédia não é possível imitar numerosos desenvolvimentos, *no tempo em que eles estavam acontecendo*, mas só aquele (que está sendo representado) em cena e (envolve) os atores, enquanto na epopéia, graças ao ser narrativa, é possível 'compor' (dar expressão poética, incorporar no poema) muitos eventos, *no tempo em que eles estavam progredindo*".

§ 154. É evidente a relação com o cap. IV (metro da tragédia), e que Aristóteles tem em vista, em ambos os lugares, "estabelecer um paralelo entre a natureza do verso e a natureza do gênero" (Else, 617).

§ 155. Mais uma alusão às epopéias *cíclicas:* todas puramente episódicas e sem estrutura dramática — *"Homer, he* (i. é, Aristóteles) *says, uses straight narrative only for a brief prologue, then immediately 'brings on stage' a character... The other poets remain on the stage themselves all the way through"*.

§§ 156-158. [*Maravilhoso e irracional*]: *"Looking back over our passage* [§§ 156-158] *as a whole, we are struck by how far it goes in the direction of glorifying the poet's skill purely for its own sake* — l'art pour l'art... *It is just in this passage that Aristotle accepts the old accusation of Hesiod, Xenophanes, and Plato, that Homer has told lies... 'Lying* comme il faut' *is a tolerated exception to the rule... that poetry tells the truth about man and his action. It is tolerated because the marvelous is after all a real source of pleasure... Far from authorizing a large expansion of it, Aristotle is concerned to draw its due limits and show how and where it should be handled"* (p. 630).

CAP. XXV

Problemas Homéricos]. Cf. *Introdução*, cap. I, comentário de Gudeman *ad locum* (pp. 418-442) e, do mesmo autor, o art.º *Lyseis* da R. E. (v. XIII, pp. 2511-2529). Neste capítulo, é notável a antecipação de Aristóteles à crítica dos Alexandrinos. A exegese de Homero, a partir de Homero e do ponto de vista homérico — eis o verdadeiro método da crítica. Tal será o método de Aristarco e seus discípulos.

§ 166. [*como pareciam a Xenófanes*]: cf. *Índice Onomástico* s. v. XENÓFANES.

§ 167. [*As lanças erguidas sobre os contos* : *Ilíada*, X 52.

§ 169. [*machos... sentinelas*] : *Ilíada*, I 50. Aristóteles considera οὐρῆας o mesmo que οὔ-ρους, que, segundo Hesíquio (s. v.), equivale a φύλακας ("vigias", "sentinelas"). — [*mau ele era de aspecto*] : *Ilíada*, X 316. O problema era: como poderia Dólon correr tanto, se ele era disforme? — [*mistura mais forte*] : *Ilíada*, IX 202.

§ 170. [*Quando lançava os olhos...*] : Aristóteles cita de memória (porque altera palavras) os versos 1 2 e 11 13 do canto X da *Ilíada*. O problema é o seguinte: como poderia Agamenon ouvir o som das flautas e das siringes, se *todos* dormiam? — [*só ela...*] : *Ilíada*, XVIII 489. O verso completo é οἴη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν 'Ωκεανοῖο. Trata-se da constelação da Ursa Maior, v. Strab., I 1,6.

§ 171. [*glória nós lhe daremos*]: *Ilíada*, XXI 297. Refere-se à mudança acento διδόμεν (infinito imper. abreviado), por διδομέναι, δίδομεν. Hípias atribuía assim a responsabilidade do engano ao *Sonho*. Porque o problema era o da possibilidade de os deuses enganarem os homens (cf. Plat., *Rep.* II, p. 381 C ss.) — [*parte do qual...*]: *Ilíada* XXIII 328. Passagem obscura. É possível que antigos manuscritos da *Ilíada* tivessem, em lugar de οὐ ("não"), οὗ ("do qual"). Com o pronome relativo, lia-se "uma parte *do qual* (tronco) apodrece com a chuva", e surgia, então, o problema: *que parte não apodrece?* A lição correta, que Hípias sugere (partícula negativa, em lugar do pronome relativo), é "um tronco que *não* apodrece".

§ 172. [*Mas depressa se tornaram...*] : cf. *Índice Onomástico*, s. v. EMPÉDOCLES.

§ 173. [*Maior parte...*]: *Ilíada*, X 251. Problema: se passaram *mais de dois terços* da noite, como será possível dizer que falta ainda passar *um terço inteiro?* Resposta: Πλέω é ambíguo; e dizendo "o mais (a maior parte) das duas partes (τῶν δύο μοιράων) passaram", entendeu-se primeiro que a noite está dividida em duas partes iguais, e que passou uma inteira e parte de outra; resta uma porção da noite, que pode muito bem corresponder a um terço da noite (no fim do raciocínio já se supõe a noite dividida em três partes, e não em duas, como se supunha de início).

§ 174. [*cnêmide...* : *Ilíada*, XXI 592. Cnêmide = greva. As grevas não eram de estanho puro, mas de uma liga estanhada. O problema nasce do uso corrente de denominar um composto com o nome de um dos elementos, ou de chamar uma coisa pelo nome de outra semelhante (exemplo: chamar "trabalhadores de estanho" aos "trabalhadores de ferro". Por isso, de Ganimedes, que *serve o néctar*, se diz que *serve o vinho*. Esta passagem resulta obscura pela confusão dos exemplos.

§ 175. [*aqui se deteve...*] : *Ilíada*, XX 267. O escudo de Aquiles era feito de cinco chapas de metal, sobrepostas, duas de bronze, duas de estanho, uma de ouro. Problema: como é possível que a lança de Enéias, tendo perfurado duas, se detivesse na chapa *exterior*, de ouro? Solução: ἔσ-κετο significa qualquer forma de *impedimento*, e não só o *deter-se*; a chapa externa, de ouro, pode haver moderado o ímpeto do golpe, e impedido que a lança penetrasse além de duas chapas sobrepostas. [*...de que fala Glauco*] : v. *Índice Onomástico*, s. v. GLAUCO. [*...a propósito de Icário*] : v. *Índice Onomástico*, s. v. ICÁRIO.

§ 179. Eis um quadro das cinco espécies de *críticas* e das doze espécies de *soluções*, segundo Gudeman *(comentário*, p. 442):

I. Crítica: "Impossível"
Soluções: 1) "pela arte" (§ 164)
2) "por acidente" (§ 165)

II. Crítica: "Irracional"
Soluções: 3) "tais como devem ser" (§ 166)
4) "tais como são" *(ibid.)*
5) "opinião comum" *(ibid.)*

III. Crítica: "Impropriedade"
Solução: 6) "o moralmente chocante deve ser julgado segundo pontos de vista relativos" (§ 168)

IV. Crítica: "Contradição"
Solução: 7) "observar o indivíduo que agiu e falou" (§§ 168-169)

V. Crítica: "Incorreção da linguagem"
Soluções: 8) "dialeto" (§§ 169-170)
9) "prosódia" (§ 171)
10) "diérese" (§ 172)
11) "anfibolia" (§ 173)
12) "uso da linguagem" (§ 174).

CAP. XXVI

O problema a que Aristóteles dedica o último capítulo da *Poética* já fora de certo modo enunciado no cap. IV (49 *a* 6, § 19): *"Examinar, depois, se nas formas trágicas* [a poesia austera (= tragédia + epopéia)] *atinge ou não atinge a perfeição* [do gênero] . . . *isso seria outra questão".* Por outras palavras: no gênero "poesia austera", qual é a espécie melhor e mais perfeita? Tragédia ou epopéia? É claro que nas muitas passagens em que se refere a Homero, em que define e desenvolve os conceitos de "dramático" e de "narrativo" (cf. *Índice Analítico,* s. vv. HOMERO e EPOPÉIA) o filósofo já resolve a questão. Se Homero é o melhor dos poetas épicos, porque *dramatizou* a mitologia tradicional, se a *Ilíada* e a *Odisséia* revelam a própria sublimidade no que têm de *trágico,* é evidente que a tragédia é a espécie superior, aquela em que se atinge a perfeição do gênero. No § 183, Aristóteles explicará resumidamente toda a argumentação acerca da superioridade da tragédia: antes, porém, terá de responder a uma seriíssima objeção, a qual tem todo o jeito de haver sido formulada pelo seu Mestre, na Academia (cf. Else, p. 636 ss.).

§ 181. A censura, talvez platônica, que incidia sobre a arte dramática do século IV, em comparação com a rapsódica, não deixa, efetivamente, de ser justa e merecida, e Aristóteles não se coíbe de repetir as graves objeções. Platão — ou outro que tenha sido o censor — mostra-se bem dotado de sensibilidade artística, como representante daquele público elevado que não tolerava a "gesticulação exagerada" de "macaqueadores", como Calípides (§ 181), Sosístrato e Mnasíteo de Oponte (§ 182). Mas, com tudo isso, a verdade é que não se trata, afinal, senão de uma crítica a representações e atores, e que, por isso mesmo, "não atinge a arte do poeta" trágico (§ 182).

§ 182. O que segue é uma resposta à objeção, que se articula em seis pontos. Em primeiro lugar vêm três, *negativos:* 1) a crítica precedente *não* atinge senão a arte de representar — e, demais, nem a rapsódica nem a lírica estão isentas dos defeitos que se apontam na tragédia; 2) *nem* "toda espécie de gesticulação é de reprovar", mas tão-somente aquela que reproduz caracteres baixos; 3) mesmo *sem* movimentos (representação), a arte trágica "pode atingir a sua finalidade" (cf. § 184). Depois, vêm três *positivos:* 4) a tragédia, além de conter todos os elementos constituintes da epopéia, dispõe de mais dois — melopéia e espetáculo; 5) "possui grande evidência representativa, quer na leitura. . ." (quanto à leitura (v. 3), recorde-se o que ficou escrito no cap. XVII, § 99); 6) é mais compacta e mais unitária (v. referências citadas no coment. ao § 108).

§ 184. Else (p. 651) pretende ver nesta passagem o sétimo e último ponto da argumentação: ". . . a tragédia é superior, por todas estas vantagens e [mais ainda] porque melhor consegue o efeito específico da arte". Mas qual é o "efeito específico da arte", que "já foi indicado"? Há duas possibilidades (Else, 615): *a)* o prazer definido no cap. XIV — isto é, o que provém do terror e piedade, através da imitação (§ 74); e *b)* o que deriva da perfeita estrutura do mito (cap. XXIII, § 147). A escolha é difícil, e não há argumento decisivo a favor de uma ou outra possibilidade. Por um lado, é certo que esse prazer, tendo de ser comum à tragédia *e* à epopéia, não há qualquer menção dos sentimentos de terror e piedade nos caps. XXIII e XXIV, que tratam mais especialmente da epopéia; mas, por outro lado, esses sentimentos estariam implicados na estrutura *complexa* e *patética* dos melhores poemas épicos (cf. caps. XI e XIII, sobre a tragédia complexa).

§ 185. [Dos jambos e da comédia. . .] : são as palavras finais do *Riccardianus* 46.

ÍNDICE ANALÍTICO DA POÉTICA[1]

[1] Como a paginação de Bekker, inscrita à margem do texto traduzido, decorre toda na mesma centena, de 1447 a 1462, apenas mencionamos nos índices os dois últimos algarismos. Assim, 50 *a* 1 significa: página 1 450 *a*, linha 1. Os algarismos que designam as linhas referem-se ao texto grego, mas, como não é possível obter perfeita correspondência, linha a linha, entre o original e a tradução, limitamo-nos a indicar o início dos parágrafos. Por conseguinte e exemplificado: 47 *a* 13, no artigo AULÉTICA, remete o leitor para *todo* o parágrafo que começa na linha 13 da página 1447 *a*, e não, exatamente, para a 13.ª linha da mesma página. Nos Índices Analítico e Onomástico, N = Nauck, A., TRAGICORUM GRAECORUM FRAGMENTA, 2.ª a. ed., Leipzig, 1926. (N. do T.)

GESTO, σχῆμα O POETA deve reproduzir em si o — das suas personagens: 55 *a* 27; a gesticulação exagerada dos maus atores: 62 *a* 1.

GRANDEZA, μέγεθος Elemento necessário do BELO: 50 *b* 34. Cf. GRANDÍSSIMO, PEQUENÍSSIMO, EXTENSÃO.

GRANDÍSSIMO (excessivamente grande), παμμέγεθες Não pode ser belo: 51 *a* 1.

HARMONIA, ἁρμονία É um dos meios da imitação: 47 *a* 17; é CONGÊNITA no homem: 48 *b* 20; é ornamento da linguagem. Cf. ORNAMENTADA (linguagem —).

HEROÍCO (METRO —), ἡρωικόν Adequado à EPOPÉIA (cf. HEXÂMETRO): 59 *b* 32.

HEXÂMETRO, ἑξάμετρος O — e a linguagem acima do vulgar: 49 *a* 19.

HINO, ὕμνος Gênero de POESIA; produziram-no os poetas de elevada índole: 48 *b* 24.

HIPÓTESE (pressuposto), ὑπόθεσις A — do crítico, no juízo de PARALOGISMO cometido pelos poetas: 55 *a* 12.

HISTÓRIA, ἱστορία Companhia com a POESIA: 51 *b* 1; tem por objeto o PARTICULAR: *ibid.*; a estrutura dos poemas épicos não deve ser igual à das narrativas históricas: 59 *a* 17; relação casual entre os acontecimentos históricos: *ibid.*

HISTORIADOR ἱστορικός O — e o POETA não diferem por escrever PROSA ou VERSO: 61 *b* 1.

IMITAÇÃO, μίμησις A POESIA é —: 47 *a* 13; meios da —: 47 *a* 17, 49 *b* 30; a — na arte dos DANÇARINOS: 47 *a* 17; objetos da —: 48 *a* 1, 60 *b* 7; a — na PINTURA: 48 *a* 1; modos da —: 48 *a* 19; a — é CONGÊNITA no homem: 48 *b* 4; caráter dramático da — homérica: 48 *b* 33; — na COMÉDIA: 49 *a* 32; afinidade entre a — épica e trágica: 49 *b* 9; a — trágica: 49 *b* 24, 52 *a* 2, *f* 31, 54 *b* 8; o MITO é — de AÇÃO: 50 *a* 1; unidade de —: 51 *a* 29; o POETA é poeta pela —: 51 *b* 27; a imitação épica: 59 *a* 17; a — narrativa: 59 *b* 32; comparação entre a — épica e a — trágica: 61 *f* 26; a — nos GESTOS dos atores: 61 *b* 27; superioridade da — trágica: 62 *a* 14; a — dos épicos é menos unitária: 62 *b* 1.

IMPOSSÍVEL, ἀδύνατον O — crível é de preferir ao POSSÍVEL incrível: 60 *a* 26; recorrer ao — é ERRO desculpável: 60 *b* 23; condições em que se justifica: 61 *b* 9.

IMPOTÊNCIA (incapacidade), ἀδυναμία do POETA, de que resulta a deficiência da IMITAÇÃO: 60 *b* 13. Cf. INCAPACIDADE.

IMPROVISO, αὐτοσχεδίασμα. O — é o estádio inicial da POESIA: 48 *b* 20; a TRAGÉDIA e a COMÉDIA nasceram de um princípio (ἀρχή) improvisado (αὐτοσχεδιαστικός) 49 *a* 9.

INCAPACIDADE, ἀπορία do POETA no uso do RECONHECIMENTO: 54 *b* 20. Cf. IMPOTÊNCIA.

INJURIAR (vituperar), ἰαμβίζειν donde deriva a palavra JAMBO: 48 *b* 32.

INTERLÚDIOS, ἐμβόλιμα inoportunamente introduzidos na TRAGÉDIA. Cf. CORAL, AGATÃO.

INTERMEDIÁRIOS (nomes —), μεταξύ (= neutros), espécie de nomes caracterizados pela terminação: 58 *a* 8.

INTRIGA, σύστασις τῶν πραγμάτων (= composição, estrutura do MITO, trama dos fatos). É o principal elemento (parte qualitativa) da TRAGÉDIA: 50 *a* 16, *b* 21; da — resultam a PERIPÉCIA e o RECONHECIMENTO: 52 *a* 17; estrutura correta da —: 53 *a* 12; dupla —: 53 *a* 30; da — derivam a PIEDADE e o TERROR: 53 *b* 2; deve obedecer ao NECESSÁRIO e VEROSSÍMIL: 54 *a* 33. Cf. MITO, AÇÃO.

IRRACIONAL, ἄλογον O — não deve entrar no desenvolvimento dramático: 54 *b* 6, 60 *a* 26; admissível na EPOPÉIA: 60 *a* 12; gera o MARAVILHOSO: *ibid.*; preferível fora da representação: 60 *a* 26; a opinião comum justifica o —: 61 *b* 9. Cf. ABSURDO.

JAMBO, ἴαμβος Verso jâmbico (ἰαμβεῖον) adequado à injúria (v. INJURIAR): 48 *b* 24; etimologia: *ibid.*; na TRAGÉDIA, o — substitui o TETRÂMETRO trocaico: 49 *a* 19; é o METRO que mais se aproxima do ritmo natural da linguagem CORRENTE: *ibid.*; trânsito da poesia jâmbica à poesia (argumento impessoal: 49 *b* 39). (cf. COMÉDIA); aos versos jâmbicos convêm as METÁFORAS: 59 *a* 8; o — convém à ação dramática: 59 *b* 32.

KOMMÓS, κομμός Definição: 52 *b* 19; peculiar a algumas tragédias: 52 *b* 14.

LAMENTAÇÃO (canto lamentoso), θρῆνος Faz parte da TRAGÉDIA: 52 *b* 19.

LENDA. Cf. MITO.

LETRA, στοιχεῖον Definição: 56 *b* 22; é uma parte da ELOCUÇÃO: 56 *b* 20; espécies de —: 56 *b* 25.

LINGUAGEM, λόγος É um meio da IMITAÇÃO: 47 *a* 17. Cf. CORRENTE, DIÁLOGO, DISCURSO, ARGUMENTO, ELOCUÇÃO, PROPOSIÇÃO.

MARAVILHOSO, θαυμαστόν De que resulta o —: 52 *a* 2; meio para obter o trágico: 56 *a* 20; tem lugar primacial na TRAGÉDIA: 60 *a* 12; na EPOPÉIA, o — resulta do IRRACIONAL: *ibid.*

MÁSCARA (cômica), πρόσωπον (γελοῖον): 49 *a* 32; não se sabe quem introduziu a — na COMÉDIA: 49 *b* 3.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

AGATÃO, Ἀγάθων: 51 *b* 19, 54 *b* 14, 56 *a* 11, 20, 25. Trágico ateniense. Floresceu na segunda metade do século V. Obteve a primeira vitória no concurso realizado nas *Lenéias* de 417/16. Foi talvez por essa ocasião que se celebrou o banquete imortalizado pelo famoso diálogo platônico. Eliano (Hist., Var. XIII, 4) refere o encontro de A. e Eurípides à mesa de Arquelau, rei da Macedônia. A tradição é unânime quanto ao caráter do poeta e da sua obra: elegante, mundano, efeminado, o que forneceu riquíssimo assunto de paródia aos comediógrafos contemporâneos (cf. Aristóf., *Tesmof.* 97 ss., 191 ss., etc.); usava de um estilo alambicado, sentencioso, floreado — no que se revela a influência do ensino de Pródico (Plat. *Protág.* p. 315*d)* e especialmente de Górgias (Plat., *Banquete,* p. 98*c).* Certificados parecem os títulos das seguintes tragédias: *Aérope, Alcêmon, Tiestes, Mísios, Télefo. Anteu* é lição dúbia (51 *b* 22): *Anteu? Anthos* (flor)? Não há outra notícia, a não ser a de Aristóteles (54 *b* 14) acerca de uma tragédia de A., denominada *Aquiles.* O testemunho de Aristóteles também é o único acerca da *Ruína de Tróia* (56 *a* 19). Sobre os INTERLÚDIOS, Else *(Poetics,* p. 556) chama a atenção para a observação de Flickinger *(Greek Theater)* no sentido de que Aristóteles, que só conheceria os dramas de A. através de manuscritos, e encontrando nestes a notação ΧΟΡΟΥ, sem o respectivo texto, depreendia precisamente o caráter adventício e desligado da ação dramática, que atribui, nesta passagem, às partes líricas das suas tragédias.

ÁJAX, Αἴας Aristóteles fala das tragédias do tipo de A. e de ÍXION, como se elas constituíssem uma espécie no gênero (56 *a* 1). Efetivamente, tragédias extraídas da lenda de A. houve muitas. Além da de SÓFOCLES, a primeira das sete que nos foram integralmente transmitidas, contam-se ainda as seguintes: uma trilogia (ou tetralogia?) de Ésquilo, composta de *O Juízo das Armas* (N., p. 57), *Trácias* (N., p. 27), uma *Ájax* de ASTIDAMAS (N., p. 777), outra de TEODECTES (N., p. 801), e outra ainda de CÁRCINO (N., p. 797). Sobre o mito de A., v. a *Nekyia* (canto XI) da *Odisséia,* 543 ss.

ALCIBÍADES, Ἀλκιβιάδης 51 *b* 11. Para acentuar o caráter *particular* da história, oposto ao caráter *universal* da poesia, ocorre nesta passagem o nome de A. Não se trata, pois, da vaga designação de "qualquer pessoa", mas de certa personagem *histórica;* nomeadamente, daquele A. que, no tempo de Aristóteles, ainda era bastante discutido (cf. Plut. *Vida Alc.).*

ALCINO, Ἀλκίνοος (53 *a inic.).* Ulisses, ouvindo contar por Demódoco os sucessos da guerra de Tróia, esconde o rosto no manto e chora (cf. RECONHECIMENTO). A cena passa-se em casa de A., rei dos Feácios. v. *Od.* VIII, 83 ss., 521 ss.

ALCMÉON, Ἀλκμέων 53 *a* 12, *b* 21; A. de ASTIDAMAS: 53 *b* 26. Cf. ANFIARAU, ERÍFILA. Do mito foi extraído o argumento de muitas tragédias, mas de nenhuma delas conservamos o poema completo. Contam-se, pelo menos, as seguintes, com o nome de —: de AGATÃO (N., p. 763), de ASTIDAMAS (N., p. 777), de Evareto (C. I. A., II 973, 9), de Nicômaco *(Suda[2]);* de SÓFOCLES (N., p. 153), de TEODECTES (N., p. 801), de EURÍPIDES (duas tragédias: N., pp. 380 e 383), de Aqueu (drama satírico, N., p. 749); com o nome de ANFIARAU: uma tragédia de CÁRCINO (N., p. 797), outra de CLEOFONTE *(Suda),* de SÓFOCLES (drama satírico, N., p. 154); com o nome de ERÍFILA: uma tragédia de Nicômaco *(Suda),* outra de SÓFOCLES (N., p. 174). Quanto ao argumento, v. Apol. III 6, 1 e 7, 5: A. era filho de Anfiarau e de Erífila. Sabendo Anfiarau que não voltaria, se participasse de expedição contra Tebas (cf. os precedentes do drama de ÉSQUILO, *Sete contra Tebas),* esconde-se. Mas Adrasto faz que sua irmã Erífila o descubra, e tem de partir. Antes, porém, o herói encarrega seu filho A. de o vingar, caso não regresse. E como assim acontece, A. mata Erífila, sua mãe, pelo que as Erínias o perseguem por toda parte. Cf. o mito de Orestes.

[2] É um Léxico do séc. X, muitas vezes citado, até há bem pouco tempo, como sendo de autoria de um fictício Suidas. (N. do E.)

ANFIARAU, Ἀμφιάραος 55 *a* 22. V. ALCMÊON. Segundo Rostagni (p. 98), pode entender-se esta passagem supondo que o esconderijo de A. fosse o templo, e que CÁRCINO, por erro cênico, o fizesse sair antes do tempo.

ANTEU, Ἀνθεύς? 51 *b* 19. Cf. AGATÃO. Lição dúbia: conforme o acento recaia na primeira ou na segunda sílaba, deverá ler-se *Anteu* ou *Anthos* ("flor"), cf. N., p. 763: *"titulus fabulae suspectus"*, e com razão, pois o contexto da notícia de Aristóteles, que é a única, nunca permitiria ler *Anteu*, conhecida personagem da mitologia: quer o gigante, filho de Posidão e de Géia (Apol. II 5, 11; Higin., fáb. 31; Diod. IV, 17, etc.), quer o A. da IX Ode Pítica, que, a exemplo de Danau, prometera sua filha a quem a vencesse na corrida (Pínd, *Pít* IX 184 ss.). Gudeman propõe a lição Ἄνθος? nome feminino. Segundo Else *(Poet.* p. 318 n.º 60), a interpretação mais plausível seria ainda "Anteu", com o argumento que nos sugere a história contada por Partênio, 14, e que definitivamente afastada deveria ser a hipótese *Anthos* ("Flor"), de argumento baseado em Anton, Liberalis, 7.

ANTÍGONA, Ἀντιγόνη: 54 *a (iníc.)*: a célebre tragédia de SÓFOCLES, representada pela primeira vez provavelmente no ano de 441. Quanto ao episódio de HÊMON e CREONTE, a que se refere Aristóteles, v. *Antig.* 1231 ss.

AQUILES, Ἀχιλλεύς: 58 *b* 31. *A.*, drama de AGATÃO: 54 *b* 8. Cf. s.v.

ARES, Ἄρης: 57 *b* 16.

AR]GAS, < Ἄρ > γα? : 48 *a* 9. Poeta menor, do tempo de Aristóteles, parodiado pelos comediógrafos como escrevinhador de nomos insuportáveis (Plut., *Demóst.*, 4). Os três poetas: A., TIMÓTEO e FILÓXENO são aqui mencionados juntamente, como autores de dramas homônimos: *Ciclope.* [AR] é conjetura de Castelvetro, favoravelmente acolhida pelos editores subseqüentes. Rostagni *ad locum* (48 *a* 16) propõe {*Oino*} *pas* ou *(Oino) nas* (cf. Aten. XIV, p. 638 *B*); Else emenda GAS para GAR e elimina a questão, propondo a leitura seguinte: *"pois se poderia imitar nos ditirambos e nos nomos, do modo como Timóteo e Filóxeno (o fizeram) nos (seus) Ciclopes".*

ARGOS, Ἄργος: 52 *a (iníc.)*. A estátua de Mítis em A. Cf. MÍTIS.

ARÍFRADES, Ἀριφράδης: 58 *b* 31, 59 *a (iníc.)*. Supõe-se que seja um comediógrafo; talvez aquele a que se refere Aristófanes *(Caval.* 1281; *Vesp.* 1280). Cf. Escol., *Ad Vesp.* 1280; *Ad Eccles.* 129. Este último designa-o como tocador de cítara. Luciano *(Pseudolog.*, c.3., Escol., *Ad loc.)* menciona-o como homem de péssimos costumes; segundo o escoliasta, "a língua cantava coisas infames".

ARISTÓFANES, Ἀριστοφάνης 48 *a* 19; o maior comediógrafo da Grécia (c. 445-c. 335). Atribuem-se-lhe cerca de quarenta comédias, das quais só restam onze.

ASTIDAMAS, Ἀστυδάμας 53 *b* 26. Tragediógrafos com este nome houve dois, pai e filho. O filho, contemporâneo de Aristóteles, discípulo de Isócrates, vitorioso pela primeira vez no concurso de 372 (a sua primeira tragédia fora representada em 398), foi um dos mais fecundos dramaturgos gregos. São-lhe atribuídos duzentos e quarenta dramas *(Suda)*, e o sucesso do escritor assinala-se por nada menos de quinze vitórias. Como todas as suas obras pereceram, "nada se conhece acerca dos seus métodos dramáticos, excetuado o fato de, em seu tratamento da lenda de Alcmêon, haver modificado a brutalidade da história original, fazendo que Alcmêon matasse sua mãe acidentalmente, e não de propósito — inovação interessante, parecendo indicar que o progresso das idéias humanitárias da época considerava o crime de matricídio deliberado como demasiado horrendo, mesmo para representação teatral" (Haigh, *Tragic Drama*, p. 430). Cf. ALCMÊON.

ATENIENSES, Ἀθηναῖοι 48 *a* 29 *(final)*, 48 *b (início)*.

ÁULIS, Αὐλίς 54 *a* 28. Cf. IFIGÊNIA, ORESTES.

BANHO (cena do —), Νίπτρα 54 *b* 20. Reconhecimento de Ulisses pela ama, *Od.* 19, 386 ss. Cf. ULISSES.

CALÍPIDES, Καλλιππίδης 61 *b* 27, 62 *a* 5. Ator trágico, contemporâneo de Sófocles e de Sócrates (século V-IV).

CÁRCINO, Καρκίνος 54 *b* 20, 55 *a* 22. Tragediógrafos com este nome houve dois: um no século V, que mais conhecemos pela paródia aristofânica, e outro no século IV, neto do primeiro.

Teria este escrito uns cento e sessenta dramas e ganho onze vitórias. Plutarco *(Glor. Athen.* 7, 349 *F)* celebra a sua *Aérope* ao lado do *Heitor* de ASTIDAMAS. E, efetivamente, parece que um e outro poeta concordam nos mesmos sentimentos humanitários. Tal como Astidamas poupou ALCMÊON ao matricídio deliberado, assim C. evita para a sua MEDÉIA o infanticídio propositado: é o que se depreende de uma passagem da *Retórica* (II 23, p. 1400 *b* 10): "Na *Medéia* de Cárcino os acusadores alegam que Medéia assassinou seus filhos; "pelo menos", dizem eles, "não são vistos em parte alguma" — a falta de Medéia consistira em fazer que eles se ausentassem. Em sua defesa, Medéia diz que, não a seus filhos, mas a Jasão, é que ela deveria ter tirado a vida; se o não houvesse feito, aí residiria seu verdadeiro erro. — Não é fácil atribuir a um ou a outro dos poetas homônimos os títulos de dramas que se conhecem: *Aérope, Ájax, Álope, Anfiarau, Aquiles, Tiestes, Medéia, Édipo, Orestes, Sêmele, Tiro.* Cf. N., pp. 797-800. V. ANFIARAU, TIESTES.

CARTAGINESES, Καρχηδόνιοι 59 *a* 17. A derrota dos — na Sicília (e a batalha de Salamina), cf. Heród. VII 168.

CEFALÊNIOS, Κεφαλλῆνες 61 *b (iníc.),* v. ICÁRIO.

CENTAURO, Κένταυρος 47 *x* 13. Cf. QUERÊMON.

CICLOPES, Κύκλωπες 48 *a* 9. Cf. [AR]GAS, TIMÓTEO, FILÓXENO.

CILA, Σκύλλη 54 *a* 28, 61 *b* 27. Em 54 *a* 28 deve tratar-se de um ditirambo de TIMÓTEO, de que resta um fragmento citado por Aristóteles *(Rét.* III p. 1415 *a):* Ulisses cantava uma lamentação imprópria do seu caráter. Em 61 *b* 27, tratar-se-ia de uma composição puramente musical.

CÍPRIOS, Κύπριοι (— de Diceógenes): 55 *a (iníc.).* Cf. DICEÓGENES.

CÍPRIOS (Cantos —), Κύπρια 59 *b (iníc.).* É um dos poemas do *Ciclo Troiano;* restam alguns fragmentos (ca. de cinqüenta hexâmetros). Relatavam os acontecimentos da guerra de Tróia, anteriores à *Ilíada.* Cf. Proclo, *Crest.,* ap. Allen, *Homeri Opera,* vol. 5, p. 102, e E. Bethe, *Homer. Dichtung und Sage,* II p. 152 ss.

CLEÓFON, Κλεοφῶν 48 *a* 9, 58 *a* 18. Talvez o mesmo poeta trágico mencionado pelo *Suda* que, aliás, confunde os nomes das peças deste dramaturgo com os das de Iofonte. Só Aristóteles se refere a ele no *Soph. el.* 15 p. 174 *b* 27, nestas duas passagens da *Poética,* e na *Rét.* III 7, pp. 1408 *a* 15, pelas seguintes palavras: "A linguagem deve ser conveniente, se expressa emoção e caráter . . . não deverá juntar epítetos ornamentais a palavras correntes, pois cômico será o efeito, como nas obras de Cleofonte, que usa frases absurdas como esta: *ó veneranda figueira . . .* — O *Suda* refere apenas os títulos das tragédias: *Actêon, Anfiarau, Aquiles, Bacantes, Dexâmeno, Erígone, Tiestes, Leucipo, Pérsis, Télefo.*

CLÊON, Κλέων 57 *a* 24.

CLITEMNESTRA, Κλυταιμνήστρα 53 *b* 21. Cf. ORESTES.

COÉFORAS, Χοηφόροι 55 *a* 4, de ÉSQUILO, segundo drama da única trilogia que nos resta.

CRATES, Κράτης 49 *b* 3. À comédia dórica, cujos representantes mais notáveis são EPICARMO e FÓRMIS, opõe Aristóteles a comédia ática, que começa com — (cf. Aristóf. *Caval.* 537 ss.), cuja primeira vitória data de 450 a.C., aproximadamente, constituindo como que o trânsito da *antiga* para a *média* e *nova* comédia. O *Suda* menciona três dramas: *O Tesouro, As Aves* e *O Avaro,* e Ateneu alguns mais (v. Kock, *Com. ATT. Frgm.,* vol. I).

CREONTE, Κρέων 54 *a* 1. Cf. ANTÍGONA.

CRETENSES, Κρῆτες 61 *a* 9.

CRESFONTE, Κρεσφόντης 54 *a (iníc.).* Tragédia de EURÍPIDES (N., p. 497), de que restam onze fragmentos, cerca de oitenta versos. Sobre o mito, cf. *Higin.* 137 (Rose, p. 100): Polifonte assassinou o marido de Mérope (cf. MÉROPE) e os filhos adultos. C. salva-se porque é enviado, criança ainda, para a Etólia; mas, um dia, regressa para vingar o pai e os irmãos, e apresenta-se, incógnito, dizendo que fora ele o matador de Cresfonte. Segue-se a cena famosa (Plut., de esu carn. II 5, 998 *E,* Nauck pp. 500-501, a que Aristóteles alude neste lugar: a mãe se arremessa contra o filho, exclamando: *"e eu agora te matarei com este golpe mais santo".* Vale a C. um velho companheiro, dando-se então o reconhecimento.

DANAU, Δαναός 52 *a* 22.

DICEÓGENES, Δειλίας 55 *a (iníc.).* Poeta trágico. Viveu entre o século V e o IV. Restam dois títulos de tragédias, CÍPRIOS e *Medéia,* e poucos fragmentos (Nauck, p. 775). De *Cíprios* só há a notícia de Aristóteles. É provável que o herói fosse Teucro, filho de Télamon, expulso pelo pai, por ter regressado de Tróia sem vingar a morte de Ájax, seu irmão. A cena do reconhecimento teria lugar na volta do exílio.

Bibl. I 9, 21 ss., ligados à expedição dos Argonautas. Cf. também Apol., *Bibl.* III 15, 3 e Diod. IV 43 ss. Contam que os deuses privaram Fineu da vista, por haver revelado certos segredos de Zeus, ou que cegou os filhos *(Finidas)* que teve das primeiras núpcias, por instigação da segunda mulher, e por isso andou perseguido pelas Harpias.

FÓRMIS, Φόρμις 49 *b* 3. De Siracusa, primeira metade do século V, contemporâneo de EPICARMO. Teria sido autor de algumas inovações na arte cênica.

FORCIDAS, Φορκίδες 56*a (iníc.)*. Título de um drama satírico de Ésquilo (Nauck, p. 83). Representava provavelmente a luta de Perseu com as filhas de Fórcis, as Graias e as Górgonas (v. Hesíod., *Teog.* 270 ss.). V. Apol., *Bibl.*, II 4, 2.

FTIÓTIDAS, Φθιώτιδες 56 *a (iníc.)*. Tragédia de Sófocles (Nauck, p. 282). O nome talvez derive do coro, composto de mulheres de Ftia, e a ação é provável que decorresse acerca do nascimento de Aquiles.

GANIMEDES, Γανυμήδης 61 *a* 26.

GLAUCO, Γλαύκων 61 *a* 31. Talvez seja o G. do Íon platônico, intérprete de Homero (Rostagni, p. 166).

HADES (Dramas no —), Ἅιδου 56 *a (iníc.)*. Talvez do gênero dos *Condutores de Almas* (ψυχαγωγοί) de Ésquilo: *"fabulae argumentum ex Homeri Nekyia repetitum fuisse conj. Valckenaer"*. (Nauck, p. 87.)

HEGÊMON, Ἡγήμων 48 *a* 9. De Taso; viveu na segunda metade do século V, em Atenas. Antes dele já outros tinham escrito "imitações" burlescas da epopéia, mas Aristóteles, neste lugar, refere-se ao poeta, como inventor de um *Gênero*.

HEITOR (perseguição de —), Ἕκτορος δίωξις 60 *a* 12, *b* 23. V. *Ilíada* XXII 205 ss.

HELE, Ἕλλη 54 *a (iníc.)*. Só resta a notícia de Aristóteles, neste lugar.

HÊMON, Αἵμων 54 *a* 1. V. a tragédia de Sófocles, ANTÍGONA.

HERACLEIDA, Ἡρακληΐς 51 *a* 19. Cf. TESEIDA.

HÉRACLES, Ἡρακλῆς 51 *a* 19.

HERÓDOTO, Ἡρόδοτος 51 *b (iníc.)*. Comparação da história com a poesia.

HÍPIAS, Ἱππίας 61 *a* 21, de Taso. Só temos esta notícia de Aristóteles.

HOMERO, Ὅμηρος 47 *b* 13; 48 *a* 9; 19 *b* 24, 33; 51 *a* 22; 54 *b* 8; 59 *a* 29, *b* 8; 60 *a* 5, 19. Cf. ILÍADA, ODISSÉIA, EPOPÉIA.

ICÁDIO, Ἰκάδιος 61 *b (iníc.)*; v. ICÁRIO.

ICÁRIO, Ἰκάριος 61 *b (iníc.)*. O problema é o seguinte: diziam os críticos de Homero que era absurdo que TELÊMACO, vindo de Esparta, não se tivesse encontrado com I., pai de Penélope; ao que se objetava que o I., pai de Penélope, não era o I. de Esparta, mas sim, segundo uma tradição da Cefalênia, o I. de Messene, e portanto não se chamava *Icário*, mas ICÁDIO (Rostagni, p. 167); cf. Estrab. X 2, 24.

IFIGÊNIA, Ἰφιγένεια ÁULIDA: 54 *a* 28; TÁURIDA: 52 *b* 3; 54 *a (iníc.)*, *b* 28; 55 *a* 4, 16; 55 *b* 2. Cf. POLÍIDO. O argumento da *I. Táurida continua o da I. Áulida*, mas esta foi escrita depois daquela: 55 *b* 2. I. envia a carta ao irmão, por intermédio de Pílades; Orestes é reconhecido por I., porque Pílades lhe entrega a carta no mesmo instante; v. versos 727 ss. Cf. ORESTES.

ILÍADA, Ἰλιάς 48 *b* 33; 51 *a* 29; 54 *b (iníc.)*; 8; 62 *b (iníc.)*. *Partida das Naus, Aparição de Atena* e o *Carro Alado de Medéia* ("Deus ex Machina"): *Il.* II 155 ss., 54 *b (iníc.)*. Cf. EPOPÉIA.

ILÍADA (PEQUENA), Ἡ μικρὰ Ἰλιάς 59 *b (iníc.)*, poema do Ciclo Troiano. Tinha por argumento os sucessos posteriores aos da *Ilíada* (ao contrário dos CANTOS CÍPRIOS), desde a morte de Aquiles, e, portanto, desde o JUÍZO DAS ARMAS (disputa das armas de Aquiles, entre Ájax e Ulisses) até a entrada do cavalo de madeira em Tróia. Cf. Excertos da *Crestomatia* de Proclos, em Allen, *Homer. op.* V 106-107, e Apol., *Bibl.* Epítome V 6-7 (ed. Frazer, vol. II, p. 218).

ILÍRIOS, Ἰλλυριοί 61 *a (iníc.)*.

ÍXION, Ἰξίων 56 *a (iníc.)*. Quanto ao presumível argumento, v. Apol., *Bibl.* Epítome I 20 (ed. Frazer, vol. II, p. 148), Diod. IV 69; Higin. fab. 14 e 62. De Eoneu, obteve, para mulher, a filha, Dia. Porque faltou à promessa de muitas dádivas, que fizera a Eoneu, este as veio reclamar; mas I. matou-o, lançando-o numa fossa ardente. Nenhuma divindade o queria purificar; mas purificou-o Zeus. Em compensação, I. entrou de reqüestar Here. Foi então que Zeus lhe enviou a nuvem com a forma exterior da deusa. Do conúbio nasceram os Centauros, e I. foi lançado ao Hades. Sobre o mito foram escritas muitas tragédias: por Ésquilo, uma trilogia (Nauck, p. 29) à qual pertenciam as duas tragédias *Íxion* e *Perrébides*, por Eurípides, uma tragédia, *Íxion* (Nauck, p. 490); com o mesmo nome, há notícia de outras, de Sófocles (Nauck, p. 194) e Temesíteo *(Suda)*.

JUÍZO DAS ARMAS, Ὅπλων κρίσις 59 *b (iníc.)*. Título de uma tragédia de Ésquilo (Nauck, p.57). Cf. ILÍADA, PEQUENA.

LACEDEMÔNIAS (Mulheres de Esparta), Λάκαιναι 59 *b (iníc.)*. É o título de uma tragédia de Sófocles (Nauck, p. 210), que talvez proviesse da composição do coro. Provavelmente a ação continuava a do ULISSES MENDIGO.

LACEDEMÔNIO, Λάκων 61 *b (iníc.)*. Cf. ESPARTANO.

LAIO, Λαῖος 60 *a* 26.

LINCEU, Λυγκεύς 52 *a* 22; 66 *b* 24. Cf. TEODECTES. Da tragédia *Linceu*, só temos a notícia de Aristóteles, nos dois lugares em que a menciona. Quanto ao mito donde teria sido extraída, consta o seguinte: L., marido da danaide Hipermnestra, foi poupado pela mulher, na noite de núpcias em que todas as outras irmãs mataram os esposos, por ordem do pai, DANAU (Escol. Pínd., *Nem.* X, 10). Este, como visse no ato da filha um futuro perigo para si próprio, condenou-a, mas os Argivos absolveram-na. Do casamento nasceu um filho. A captura e os sucessos antecedentes podem ter constituído o argumento do drama; o resto conta-nos Aristóteles.

MAGNES, Μάγνης 48 *a* 29. De Icária. Cf. EPICARMO, QUIÔNIDAS. Coube-lhe uma vitória, que talvez não tivesse sido a primeira, no ano 472. São conhecidos os seguintes títulos de comédias: *Dioniso, Aves, Rãs.*

MARGITES, Μαργίτης 48 *b* 24; 33. O poema burlesco é atribuído a Homero. V. Testemunhos e fragmentos em Allen, *op. cit.*, pp. 152-159. Descoberto recentemente um fragmento mais extenso em papiro.

MASSALIOTAS, Μασσαλιωταί 57 *a* 32. Habitantes de Massália (Marselha), colônia grega na Gália. A Focéia era a metrópole de Massália, pelo que se explica o exemplo Ἑρμοκαϊκόξανθος composto dos nomes de três rios: *Hermos, Kaikos, Xantos,* que corriam na região ou em sua vizinhança (Xanthos = Skamandros).

MEDÉIA, Μήδεια 52 *b* 26; 54 *b (iníc.)*: a tragédia de Eurípides.

MEGARENSES, Μεγαρεῖς 48 *a* 29.

MELANIPA, Μελανίππη 54 *a* 28. Houve duas tragédias com este nome, ambas de Eurípides (Nauck, pp. 509 e 514). Cf. Higin., fab. 186. M. teve de Posidão dois gêmeos, que, por temor do deus, escondeu e deu a criar a uma vaca. Posidão descobre-os e ordena a morte deles; M., para salvá-los, rompe então no famoso discurso. Presume-se que os vv. 1124 ss. de Aristóf., *Lisístr.*, parodiam esse discurso.

MELEAGRO, Μελέαγρος 53 *a* 12. Filho de Eneu e de Altéia. A mais antiga versão do mito encontra-se na *Ilíada* (IX 529 ss.) e pode resumir-se assim, na parte que interessa à tragédia: Ártemis, menosprezada nos sacrifícios de Eneu, manda à cidade uma terrível fera, contra a qual foram convocados os melhores caçadores da Grécia, entre eles Meleagro e a famosa heroína da Arcádia, Atalante, de quem Meleagro se enamora. Atalante fere o animal, e M. mata-o. Numa luta entre Meleagro e os tios, irmãos de Altéia, luta que esta provocara porque não via com bons olhos os amores do filho, aqueles morrem. Altéia clama pela vingança das Erínias, que a escutam e matam o filho. São conhecidos os títulos e alguns fragmentos de tragédias extraídas deste mito: *Atalante* de Ésquilo (Nauck, p. 9); de Arístias (N., p. 726); *Meleagro* de Antífon (N., p. 792); de Eurípides (N., p. 525); de Sófocles (N., p. 519); de Sosífanes (N., p. 818); *Peurônias* de Frínico (N., p. 721). Sobre esta última, v. Paus. X 31, 4.

MENELAU, Μενέλαος 54 *a* 28; 61 *b* 21. Quanto à primeira cita, v. *supra* coment. *Ad locum*.

MÉROPE, Μερόπη 54 *a (inic.)*. V. CRESFONTE.

MINISCO, Μυννίσκος 61 *b* 27. Ator trágico. Representou dramas de Ésquilo, como deuteragonista. Floresceu por meados do século V.

MÍSIA, Μυσία 60 *a* 26. Cf. MÍSIOS.

MÍSIOS, Μυσοί 60 *a* 26. Cf. TÉLEFO. M. é título comum a algumas tragédias: de Ésquilo (Nauck, p. 47), AGATÃO (N., p. 763); Eurípides (N., p. 531); Nicômaco *(Suda)* e Sófocles (Nauck, p. 220). Aristóteles refere-se talvez à primeira. A personagem que vai de TEGÉIA para a MÍSIA, sem romper o silêncio, é TÉLEFO. Em Tegéia havia ele assassinado os dois irmãos de sua mãe, e dirigia-se à Mísia para se purificar. Era lei que os homicidas permanecessem calados até a purificação do crime (cf. Ésquilo, *Eumênides* 451).

MÍTIS, Μίτυς 52 *a (iníc.)*. Além de Aristóteles, nesta passagem da *Poética* e em outra de um escrito espúrio do *Corpus Aristotelicum (De Mirabilibus Auscultationibus,* 156. 846 *a* 22), a história é referida por Plutarco *(De sera num. vindicta* 8. 553 *D)*, e é este escritor o que fornece mais pormenores. Observe-se que, à luz do texto de Plutarco, devemos entender que o desastre não teria ocorrido quando o assassino de Mítis olhava a estátua, mas sim, quando *assistia a*

um festival (θεωροῦντι)' o que confere ao fato um aspecto de maior casualidade. Por conseguinte, a passagem da *Poética* deve significar mais ou menos: "Mesmo acidentes ou acasos produzem efeito mais maravilhoso quando parecem resultar de uma intenção".

MNASÍTEO, Μνασίθεος 62 *a* 5. De Oponte (Lócrida), conhecido só pela menção de Aristóteles.

NEOPTÓLEMO, Νεοπτόλεμος 59 *b (iníc.)*. Nome de uma tragédia de Mimnermo (Nauck, p. 829) e de outra de Nicômaco *(Suda)*. Argumento extraído, segundo Aristóteles, da PEQUENA ILÍADA, (cf. Allen, Hom. op., V, pp. 106-7). Um dos sucessos do poema épico, transposto para o drama, poderia ter sido a restituição das armas de Aquiles a seu filho, N., por Ulisses, diante das muralhas de Tróia.

NICÓCARES, Νικοχάρης 48 *a* 9. Talvez seja o poeta cômico de mesmo nome. DILÍADE, Δειλιάς de δειλία (= timidez, covardia), poderia efetivamente ser uma paródia da *Ilíada*. Mas, lendo Δηλιάς Dilíada, seria um poema sobre a ilha de Delo.

NÍOBE, Νιόβη 56 *a* 11. Título de uma tragédia de Ésquilo (Nauck, p. 50) e de outra de Sófocles (N., p. 228). O mito de N. é muito conhecido (v. p. exemplo Higin., fab. 9, e Ovíd., *Metam.* VI 146 ss.). Supõe-se que o texto da *Poética*, neste lugar, seja corrupto, e, em vez de N., se deva ler *Tebaida*, por não ser o mito de N. tão rico de sucessos que pudesse fornecer assunto para muitas tragédias.

ODISSÉIA, 'Οδύσσεια 48 *b* 33; 51 *a* 22; 53 *a* 30; 55 *b* 19; 59 *b (iníc.)*; 8; 62 *b (iníc.)*; cf. EPOPÉIA.

OPONTE, (de —), 'Οπούντιος 62 *a* 5. Cf. MNASÍTEO.

ORESTES, 'Ορέστης 53 *a* 12; 30; 53 *b* 21. Tragédia de Eurípides: 54 *a* 28 e 61 *b* 21; personagens das *Coéforas* de Ésquilo: 55 *a* 4; personagem da *Ifigênia T.*: 53 *b* 3; 54 *b* 31; 55 *a* 4, *b* 12. O., CLITEMNESTRA, EGISTO, IFIGÊNIA são nomes bem conhecidos da lenda dos Atridas, donde foram extraídos argumentos para muitas tragédias, algumas das quais nos foram integralmente transmitidas pela tradição. Assim, a trilogia de O. (Ésquilo): *Agamenon*, COÉFORAS e *Eumênides;* a ELECTRA de Sófocles, O. e ELECTRA de Eurípides; e as duas IFIGÊNIAS do mesmo poeta.

PARNASO, Παρνασσός 51 *a* 22. O ferimento de ULISSES no P. Na realidade, o acontecimento consta de *Od.* XIX, 392-466, mas o relato tem caráter episódico, o que dá razão a Aristóteles (cf. coment. *ad locum*). Quanto à simulação de loucura, no momento da expedição (a Tróia), o sucesso devia constar dos Cantos CÍPRIOS.

PARTIDA DAS NAUS, 'Απόπλους 59 *b (iníc.)*. Só temos a notícia de Aristóteles acerca de uma tragédia com este título. Nauck (p. 246) refere a opinião de Welcker, segundo a qual tratar-se-ia da *Políxena* de Sófocles. Sobre o presumível argumento, v. [Long.], *De subl.* 15. 7: "... *um Aquiles* que aparece aos gregos, sobre o próprio túmulo, por ocasião da partida das naus". V. também o coment. *ad locum*.

PÁUSON, Παύσων 48 *a (iníc.)*. Contemporâneo de POLIGNOTO e DIONÍSIO, mas um tanto mais jovem. Provavelmente caricaturista e, portanto, comparável com os poetas cômicos. Talvez seja a personagem a que se refere Aristóf., *Acarn.* 854.

PELEU, Πελεύς 56 *a (iníc.)* Título de duas tragédias, uma de Sófocles (Nauck, p. 238), outra de Eurípides (N., p. 554). Cf. Escol. Eur., *Troad.* 1128, Apol., *Bibl.* III 13, 3, Ant. Lib. 38. P. foi exilado por Acasto, ou pelos dois filhos, Arcandro e Arquíteles, quando os gregos regressavam de Tróia. Ao dirigir-se ao encontro do neto, Neoptólemo, naufragou numa ilha, onde morreu.

PELOPONESO, Πελοποννῆσος 48 *a* 29.

PÍNDARO, Πίνδαρος 61 *b* 27. Ator contemporâneo de CALÍPIDES.

PÍTIOS (Jogos —), Πύθια 60 *a* 26. Cf. *Electra* de Sófocles, 680-760: morte de ORESTES nos Jogos Píticos.

POLIGNOTO, Πολύγνωτος 48 *a (iníc.)*; 50 *a* 23. De Taso, floresceu de 475 a 455 a.C. Decorou o *Pécile* de Atenas com um quadro representativo da batalha de Maratona e pintou a *Ruína de Tróia* em Delfos. Apelidado de ἠθικός em oposição a PÁUSON. Exerceu grande influência na arte de Fídias, seu contemporâneo. V. Paus. I 18, 1; 22, 6; IX 4, 2; 25, 1-31, 12.

POLÍIDO, Πολύιδος 55 *a* 4, *b* 2. Nauck (p. 781), referindo apenas estas passagens da *Poética*, parece admitir implicitamente que a obra do sofista fosse um tratado em prosa, em que o autor pretendia criticar deficiências da dramaturgia de Eurípides. Mas também é possível (Rostagni, p. 94) que se trate do ditirambógrafo, contemporâneo de TIMÓTEO e FILÓXENO, de que fala Diodoro da Sicília (XIV 46, 6).

POSIDÃO, Ποσειδῶν 55 *b* 15.

PROMETEU, Προμηθεύς 56 *a (iníc.)*.

PROTÁGORAS, Πρωταγόρας 56 *b* 13. De Abdera, sofista (480-410). Não se sabe de que obra consta a crítica ao primeiro verso da *Ilíada* a que Aristóteles alude.

QUERÊMON, Χαιρήμων 47 *b* 13; 60 *a (iníc.)*. Trágico ateniense do século IV, dos que, segundo Aristóteles (*Rét.* p. 1413 *b* 13), compunham tragédias mais para ser lidas do que representadas. São conhecidos, além do *Centauro*, os nomes de mais alguns dramas: *Alfesibéia, Aquiles, matador de Tersites, Dioniso, Orestes, Mínios, Ulisses, Eneu;* cerca de quarenta fragmentos, ao todo (Nauck, p. 781).

QUIÔNIDAS, Χιωνίδης 48 *a* 29. Segundo o *Suda*, as comédias deste poeta teriam sido representadas em Atenas, em 488/7, e cita três títulos: *Heróis, Assírios* (ou *Persas*) e *Mendigos*. Restam poucos fragmentos, v., por exemplo, Aten. III 119 *E;* IV 137 *E;* XIV 648 *D-E*.

RUÍNA DE TRÓIA, Ἰλίου πέρσις 59 *b (iníc.)*. Título de um poema do Ciclo Troiano, da autoria de Arctino de Mileto; resta o sumário no excerto da *Crestomatia* de Proclo (cf. Allen, *op. cit.* p. 107). Parte do argumento consta do II livro da *Eneida* (cf. SÍNON). Dos dramaturgos que extraíram tragédias da —, há notícia de Jofonte *(Suda)* e Nicômaco (Nauck: *Index Fabularum*, p. 965 *b*).

SALAMINA, Σαλαμίς 59 *a* 17. Cf. CARTAGINESES.

SICÍLIA, Σικελία 48 *a* 29; 49 *b* 3; 59 *a* 17.

SÍNON, Σίνων 59 *b (iníc.)*. Título de uma tragédia de Sófocles (Nauck, p. 251), cf. Verg., *En.* II 57-198, 233-265; Higin., fab. 108; Procl. *Crest.*, ap. Allen, *op. cit.* pp. 107-8; Apol., *Bibl.* V, 15 ss. (ed. Frazer, II 232). O argumento é extraído da RUÍNA DE TRÓIA. S., fingindo-se molestado pelos gregos, persuadiu os troianos a acolher o cavalo de madeira dentro das muralhas da cidade; por este ardil, conseguiram os gregos destruir a cidade que havia tantos anos combatiam.

SÍSIFO, Σίσυφος 56 *a* 20. Título de um drama satírico de Ésquilo (Nauck, p. 74) e de outro, também satírico, de Eurípides (N., p. 572). O primeiro traz no próprio título — *Sísifo, Rolando a Pedra* — alusão à conhecida pena sofrida no Hades (cf. *Od.* XI 593-600; Higin., fab. 60; Apol., *Bibl.* I 9, 3). Também é atribuído a Crítias, um dos Trinta Tiranos, um drama com este nome, de que resta um longo fragmento (N., p. 771), citado por Sexto Empírico (*Ad. Math.* 403), como exemplo de ateísmo. É de notar que alguns dos versos do mesmo fragmento são também atribuídos a Eurípides (Plut., *De plac.*, p. 880 *E)*.

SOCRÁTICOS (Diálogos —), Σωκρατικοὶ λόγοι 47 *b (iníc.)*. Ao equiparar os diálogos socráticos com os mimos de SÓFRON e XENARCO, Aristóteles parece usar de sutil ironia para com Platão, que, sendo ele próprio poeta, entendia que os poetas deviam ser proscritos da República. Aliás, segundo Diόg. Laérc. (III 18), Platão teria sido admirador de Sófron, a ponto de introduzir em Atenas o gosto pelo gênero inaugurado por aquele poeta (cf. coment. *ad locum* e fragmentos do *Dos Poetas)*.

SÓFOCLES, Σοφοκλῆς : 48 *a* 19; 49 *a* 15; 53 *b* 26; 54 *b* 8; 55 *a* 16; 56 *a* 25; 60 *b* 31; 62 *b (iníc.)*.

SÓFRON, Σώφρων : 47 *b (iníc.)*. Os mimos de — e de XENARCO, poetas de Siracusa, do século V (Xenarco era filho de —), eram pequenos diálogos, representando aspectos da vida rústica e urbana. As composições deste gênero foram predominando no tempo da decadência da tragédia e da comédia. Podem considerar-se como subespécie, no gênero, os "mimiambos" de Herondas. Cf. SOCRÁTICOS e coment. *Ad locum.*

SOSÍSTRATO, Σωσίστρατος : 62 *a* 5. Rapsodo. Não há outra menção do seu nome, senão a de Aristóteles, neste lugar.

TEGÉIA, Τεγέα : 60 *a* 26. Localidade da Arcádia. Cf. MÍSIOS.

TÉLEFO, Τήλεφος : 53 *a* 12. Cf. MÍSIOS. Restam fragmentos das seguintes tragédias: T., de Ésquilo (Nauck, p. 76), de AGATÃO (N., p. 764), CLEÓFON *(Suda)*, Eurípides (N., p. 579); Jofonte *(Suda)*, Mósquion (N., p. 812), e MÍSIOS de Ésquilo (N., p. 47). Quanto ao argumento, cf. Paus. I 4, 6; Diod. IV 33; Apol., *Bibl.* III 9, 1; Higin., fab. 101. Atingido por um golpe de Aquiles, e como a ferida não sarava, T. consultou o Oráculo de Delfos; a resposta foi que o remédio só o poderia dar o próprio que o havia ferido. A pedido dos outros gregos, que cercavam Tróia, Aquiles curou-o, partindo a mesma lança que causara o mal. Este é, provavelmente, o argumento da tragédia de Ésquilo. Há também uma tragédia de Sófocles *(Aléades)*, com o mesmo protagonista, cujo argumento seria o seguinte: Como Édipo, T. fora exposto após o nascimento, e levado para certo lugar da Arcádia. Não conhecendo o segredo da sua origem e tendo sido insultado, por motivo do mesmo, mata os insultadores, que eram seus próprios tios. Vindo para vingar os filhos, Aleo reconhece o neto e lembra a profecia de Delfos: que seus filhos haviam de morrer às mãos do neto. É, pois, um mito do gênero "Meleagro" e "Édipo".

TELÉGONO, Τηλέγονος : 53 *b* 26. Filho de ULISSES e de Circe. Enviado pela mãe em busca de Ulisses, chega a Ítaca, onde, atacado pelo irmão, TELÊMACO, e Ulisses, fere o pai com uma seta. Daqui a tragédia ULISSES FERIDO, de Sófocles (?), de que restam alguns fragmentos (Nauck, p. 230), cuja ação devia desenrolar-se desde o ferimento até a morte de Ulisses.

TELÊMACO, Τηλέμαχος : 61 *b (iníc.)*. Cf. ICÁRIO.

TEODECTES, Θεοδέκτης : 55 *a* 4; *b* 24. Discípulo de Platão, de Aristóteles e de Isócrates. Nasceu por volta de 390 a.C. Participou de treze concursos trágicos, dos quais venceu oito. Restam cerca de sessenta versos (dezoito fragmentos, cf. Nauck, pp. 801-7) de tragédias, com os títulos seguintes: ÁJAX, ALCMÊON, HELENA, LINCEU, MENELAU, ÉDIPO, ORESTES, TIDEU, FILOCTETES.

TEODORO, Θεόδωρος : 57 *a* 10.

TEREU, Τηρεύς : 54 *b* 31. Título de uma tragédia de Sófocles (Nauck, p. 257) e de outra de Fílocles (?) (N., p. 759). Quanto ao argumento, v. Ovíd., *Met.* VI 424 ss.

TERRÍGENOS (Filhos da Terra), Γηγενεῖς : 54 *b* 20. "A lança que em si trazem os Filhos da Terra" é talvez um fragmento de trímetro jâmbico tirado da *Antíope* de Eurípides (Nauck, p. 855). Ao sinal referem-se também Dio Cr. 4. 23; Higin., fab. 72; Greg. Naz., *Epist.* 139; Julian., *Const.* p. 81 *C.*

TESEIDA, Θησηΐς : 51 *a* 19, e HERACLEIDA, *ibid.* Poemas sobre as aventuras de Teseu e os trabalhos de Héracles. São desconhecidos os autores de uma T. Da *Heracleida* mencionam-se os nomes de Pisandro e Paníasis.

TIDEU, Τυδεύς : 55 *a* 4 Cf. TEODECTES. Desta tragédia só temos a notícia de Aristóteles. Personagem ligada às lendárias vicissitudes dos Epígonos. Cf. Apol., *Bibl.* I 8, 5-6.

TIESTES, Θυέστης : 53 *a* 7, 12; 54 *b* 20. Com o nome de T. e de *Aérope,* contam-se numerosas tragédias: de Sófocles (Nauck, p. 184), Eurípides (N., p. 480), Cárcino (N., pp. 797 e 798), QUERÊMON (N., p. 784), AGATÃO (N., p. 763), CLEÓFON *(Suda),* Diógenes? (Nauck, p. 808) e Apolodoro *(Suda).* Todas elas teriam por argumento a terrível vingança de Atreu, que serve num banquete, oferecido ao irmão, os próprios filhos deste. Cf. Apol., *Bibl. Epit.* II 13-14 (ed. Frazer, II 166).

TIMÓTEO, Τιμόθεος : 48 *a* 9. Cf. [AR]GAS, FILÓXENO, CICLOPES. O mais celebrado poeta de nomos em toda a Grécia. Morreu quase centenário, por volta de 355 a.C. Quanto à biografia, v. os numerosíssimos *Testimonia Veterum* em Edmonds, *Lyra Graeca* III 280-96. Aristóteles chega a dizer *(Metaf.* 993 *b* 15) que "se T. não tivesse existido, não haveria também grande parte da melódica", o que denuncia o importantíssimo papel que o poeta exerceu no desenvolvimento do lirismo grego. Do CICLOPE de T. restam dois fragmentos (12, 13, Edmonds) citados por Ateneu e Crisipo, ao todo nove versos (v. Edmonds, *op. cit.* III, 304).

TIRÔ, Τυρώ : 54 *b* 20. Houve duas tragédias de Sófocles com este nome (Nauck, p. 272), outra de Astidamas (N., p. 777) e outra ainda, de Cárcino (N., p. 799). T., filha de Salmoneu, teve de Posidão dois gêmeos, que lançou ao mar numa cestinha; reconheceu-os um pastor de cavalos, que os denominou Neleu e Pélias. Um dia encontraram a mãe, que os reconheceu, talvez pela descrição da cestinha, feita pelo pastor. Cf. Apol., *Bibl.* I 9, 8; Escol. Eur., *Or.* 1691. Compare-se a lenda de T. e seus filhos com a de Rômulo e Remo.

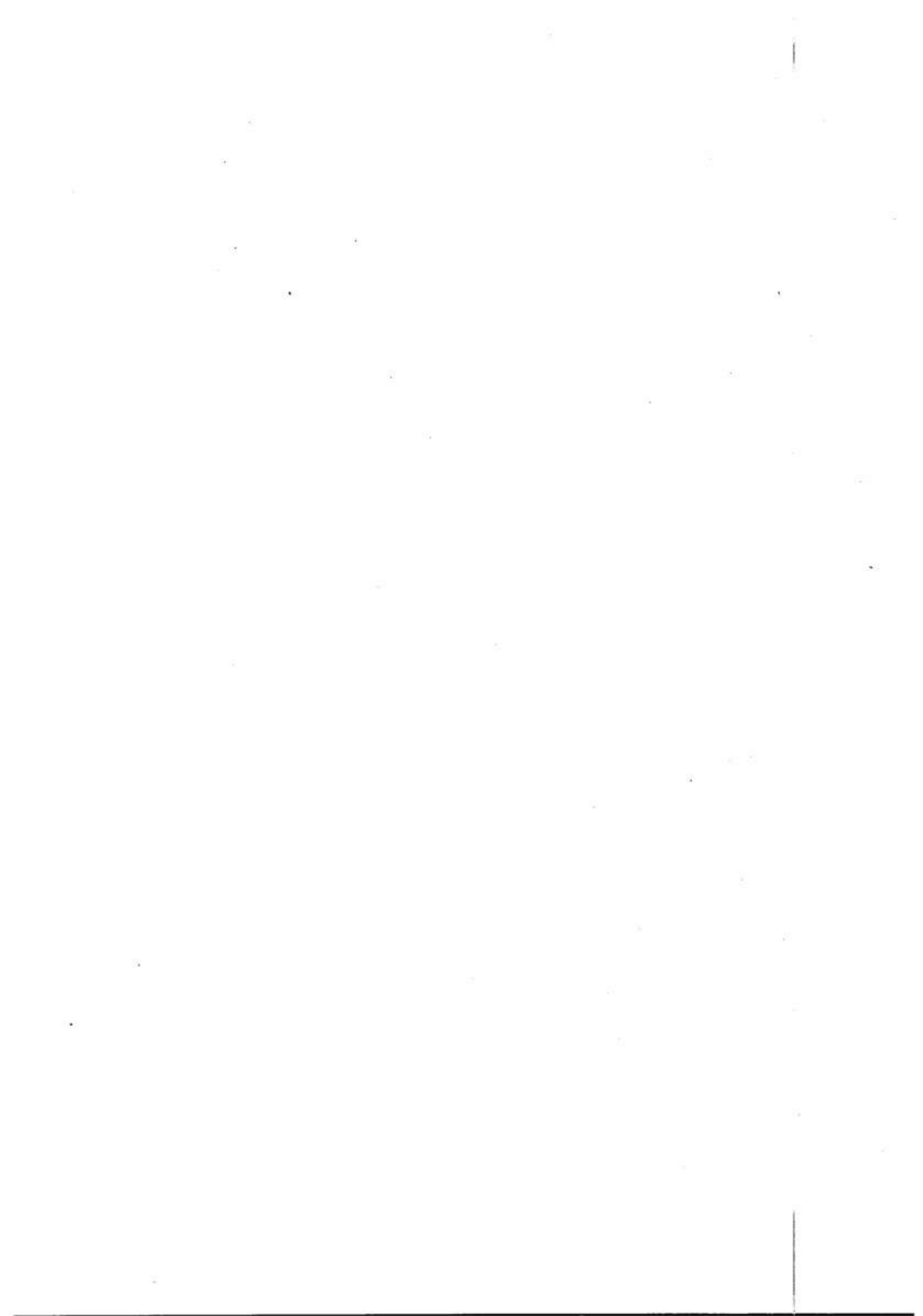
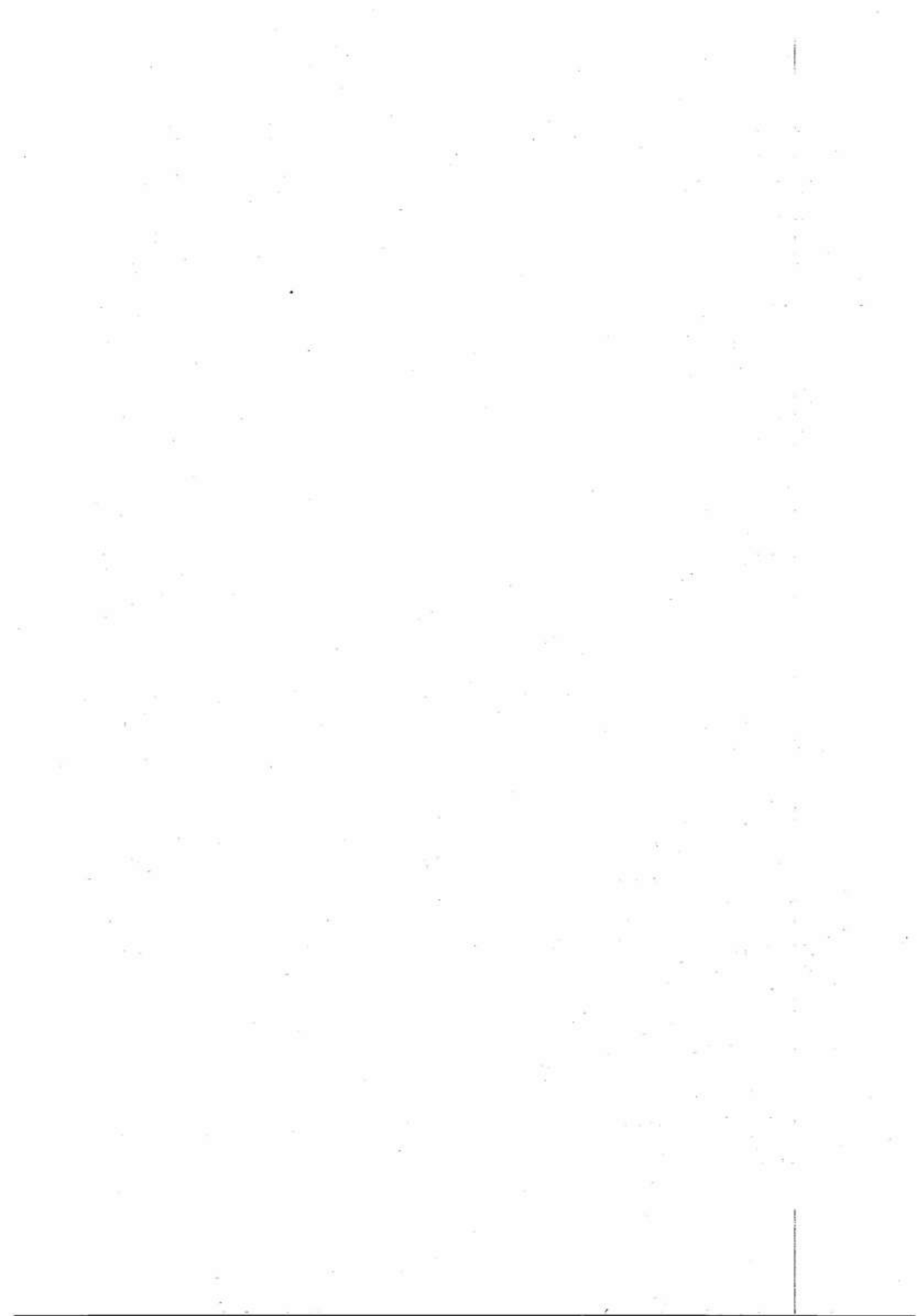
TROIANAS, Τρῳάδες : 59 *b (iníc.).* Título da conhecida tragédia de Eurípides, que fazia parte de uma tetralogia (?) a que pertenciam também *Alexandre* (Nauck, p. 373), *Palamedes* (N., p. 541) e *Sísifo* (N., p. 572).

ULISSES, Ὀδυσσεύς 61 *b (iníc.).* — na *Odisséia,* reconhecimento de — (RECONHECIMENTO): 54 *b* 20; — na *Ilíada* (II 272): 57 *b* 9; — na CILA: 54 *a* 28; — FERIDO (— τραυματίας), tragédia de Sófocles, também intitulada Νίπτρα ou Ὁ ἀκανθοπλήξ (Nauck, p. 230): 53 *b* 26; — *Falso Mensageiro* (Ὁ ψευδάγγελος), de que só há esta notícia de Aristóteles (N., p. 839): 55 *a* 12. Cf. CILA, PARNASO, TELÉGONO.

XENARCO, Ξέναρχος : 47 *b (iníc.).* Cf. SÓFRON.

XENÓFANES, Ξενοφάνης : 60 *b* 31. Crítica de X. aos deuses de Homero e Hesíodo, cf. Diels-Kranz, frgs. 11, 12, 14, 15 e 16.

ZEUS, Ζεύς : 61 *a* 26.

ZEUXIS, Ζεῦξις 50 *a* 23; 61 *b* 9. De Heracléia, na Magna Grécia, segunda metade do século V. Sobre a pintura deste artista, cf. a anedota contada por Cícero, *de inv.* II, 1.

BIBLIOGRAFIA

ALBEGGIANI, F. — *Aristotele, La Poetica. Introduzione, traduzione e commento*, Florença, 1934.
ALY, R. — "Stasimon" em *R. E.* (PAULY-WISSOWA-KROLL-ZIEGLER, *Real Enzyklopaedie der Klassischen Altertumswissenschaft), III A2, col. 2159-66.*
ALY, R. — "Satyrspiel", em *R. E.*, II Al. col. 235-47.
ATKINS, J. W. S. — *Literary Criticism in Antiquity*, I-II, Londres, 1952.
BALDRY, H. C. — "Aristotle and the Dramatization of Legend", em *Classical Philology*, 4 (1954), pp. 151 ss.
BERNAYS, J. — *Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Drama*, Berlim, 1880.
BICKEL, E. — "Geisteresrscheinungen bei Aischylos", em *Rheinisches Museum für Philologie*, 91 (1942), 123 ss.
BICKEL, E. — "Die Griechische Tragödie", em *Bonner Kriegsvortrage*, 58-59, Bonn, pp. 65 ss.
BIEBER, MARGARETTE — *The History of Greek and Roman Theater*, Princeton, 1939.
BIGNAMI, E. — *La Poetica di Aristotele e il Concetto dell'Arte presso gli Antichi*, Florença, 1932.
BLUMENTAHL, A. VON — "Tetralogie", em *R. E.*, V Al. col. 1077-84.
BLUMENTHAL, A. VON — *Aischylos*, Stuttgart, 1924.
BLUMENTHAL, A. VON — *Sophokles, Entstehung und Vollendung der Griechischen Tragödie*, Stuttgart, 1936.
BONITZ, H. — *Index Aristotelicus*, 2.ª ed., Berlim, 1955.
BOYANCÉ, P. — *Le Culte des Muses chez les Philosophes Grecs*, Paris, 1937.
BROMMER, F. — *Satyroi*, Würzburg, 1937.
BUSCHOR, E. — *Satyrtänze und Frühes Drama*, "Sitzb. d. Akk. München", 1943.
BUTCHER, S. H. — *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, 4.ª ed., Nova York, 1951 (1.ª ed., 1894).
BYWATER, I. — *Aristotle on the Art of Poetry, a revised text with critical introduction, translation of the Poetics by*, Oxford, 1909.
CAMPO, L. — *I Drammi Satireschi della Grecia Antica*, Milão, 1940.
CANTARELLA, R. — *I Primordi della Tragedia*, Salerno, 1936.
CANTARELLA, R. — *Eschilo: Parte I. Tradizione ed Originalità*, Florença, 1941.
CANTARELLA, R. — *I Nuovi Frammenti Eschilei di Ossirinco*, Nápoles, s/d (1947).
CASTELVETRO, L. — *Poetica d'Aristotele Volgarizzata e Esposta*, Viena, 1570.
CESSI, C. — *Origini della Tragedia Greca*, Milão, 1924.
COOK, A. B. — *Zeus. A Study in Ancient Religion*, vol. I, Cambridge, 1914, pp. 645 ss.
COOPER, L./ GUDEMAN, A. — *A Bibliography of the Poetics of Aristotle*, New Haven, 1928 (Suplemento no *American Journal of Philology*, vol. 52 (1931), pp. 168 ss.).
CROISET, A./M. — *Histoire de la Litérature Grecque*, I-V, Paris, 1901-21.
CROISSANT, Jeanne — *Aristote et les Mystères*, Liege/Paris, 1932 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, v. 51).
CRUSIUS, M. — "Dithyrambos", em *R. E.*
DACIER, A. — *La Poétique Traduite en Français avec des Remarques Critiques*, Amsterdam/Paris, 1692.
DALE, A. M. — *The Lyric Metres of Greek Drama*, Cambridge, 1948.
DELATTE, A. — *Les Conceptions de I'Enthousiasme chez les Philosophes Pre-Socratiques*, Paris, 1934.
DEL GRANDE, C. — *Intorno alle Origini della Tragedia*, Napoles, 1936.
DEL GRANDE, C. — *Hybris, Colpa e Castigo nell'Espressione Poetica e Letteraria degli Scrittori della Grecia Antica, da Homero a Cleanti*, Nápoles, 1947.
DEL GRANDE, C. — *Tragoidia, Essenza e Genesi della Tragedia*, Nápoles, 1952.
DE PROPRIS, A. — *Eschilo nella Critica dei Greci*, Turim s/d (1941).
DIEHL, E. — "Kommoi", em *R. E.*, XI 1, col. 1195-1207.
DIETERICH, A. — "Die Entstehung der Tragödie", em *Archiv für Religionswissenschaft*, vol. 11, (1908), pp. 163 ss.
DIRLMEIER, F. — "Katharsis Pathematon", em *Hermes*, vol. 75 (1940), pp. 81 ss.
DIRLMEIER, F. — "Der Mythos vom König Oedipus", Mainz, 1948 *(Die Alte Welt*, vol. 1).
DÜRING, I. — *Aristotle in the Ancient Bibliographical Tradition*, Göteborg, 1957.
ELSE, G. F. — "A Survey of Work on Aristotle's 'Poetics'", 1940-1954, em *Classical Weekly*, vol. 48 (1955), pp. 73 ss.

ELSE, G. F. — "The Origin of Tragoidia", em *Hermes*, vol. 85 (1957), pp. 17 ss.
ELSE, G. F. — *Aristotle's Poetics: The Argument*, Cambridge, Mass., 1957.
FARNELL, L. R. — *The Cults of Greek States*, vol. 5, Oxford, 1909, pp. 234 ss.
FARNELL, L. R. — "The Megala Dionysia and the Origin of Tragedy", em *Journal of Hellenic Studies*, vol. 29 (1909), pp. 41 ss.
FARNELL, L. R. — *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1921.
FESTUGIÈRE, A. J. — "Sur le Texte de la 'Poétique' d'Aristote", em *Revue des Études Grecques*, vol. 67 (1954), pp. 252 ss.
FINSLER, G. — *Platon und die Aristotelische Poetik*, Leipizig, 1900.
FLASHAR, H. — "Die Medizinischen Grundlagen der Lebre von der Wirkung der Dichtung in der Griechischen Poetik", em *Hermes*, vol. 84 (1956), pp. 12 ss.
FLICKINGER, R. C. — *The Greek Theater and its Drama*, 3.ª ed., Chicago, 1926.
FRAENKEL, E. — Aeschylus Agamemnon, I-III, Oxford, 1950.
FRICKENHAUS, A. — "Skene", em *R. E.*, III Al., col. 470 ss.
FRICKENHAUS, A. — "Zum Ursprung von Satyrspiel und Tragödie", em *Jahrbuch des königl. deutschen archäol. Instituts*, vol. 32 (1917), pp. 1-15.
FRITZ, K. VON — "Tragische Schuld und Poetische Gerechtigkeit in der Griechischen Tragödie", em *Studium Generale*, 8, 1955, pp. 194 ss.
GARCÍA BACCA, J. D. — *Aristóteles Poética*, México, 1946.
GEFFCKEN, J. — *Griechische Literaturgeschichte*, I-II, Heickdelberg, 1926-34.
GEFFCKEN, J. — "Der Begriff des Tragischen in der Antike", em *Vorträge der Bibliothek Warburg*, Leipzig, 1930.
GERNET, L. — "Dionysos et la Religion Dionysiaque. Eléments Hérités et Traits Originaux", em *Revue des Etudes Grecques*, vol. 66 (1953), pp. 377 ss.
GRESSETH, G. K. — *The System of Aristotle's Poetics: "Translations and Proceedings of the American Philological Association"*, John Hopkins Univ., vol. 89 (1958), pp. 312 ss.
GUDEMAN, A. — "Die Syrische-Arabische Übersetzung der Aristotelischen Poetik", em *Philologus, 1920*.
GUDEMAN, A. — *Aristoteles "Peri Poetikes"*, mit Einleitung, Text und adnot. criat. . . , Berlim, 1934.
GUDEMAN, A. — "Die Textueberlieferung der Aristotelischen Poetik", em *Philologus*, 1936.
GUGGISBERG, P. — *Das Satyrspiel*, Zurique, 1947.
HAIGH, A. E. — *The Attic Theatre*, Oxford, 1907.
HAIGH, A. E. — *The Tragic Drama of the Greeks*, 5.ª ed., Oxford, 1946 (1.ª, 1896).
HARDY, J. — *Aristote Poétique*, texte établi et traduit par —, Paris, 1932.
HARTMANN, A. — "Silenos und Satyros", em *R. E.*, III A1 col. 35-53.
HOUSE, H. — *Aristotle's Poetics. A Course of Eight Lectures*, Londres, 1956.
HOWALD, E. — *Die Griechische Tragödie*, Munique/Berlim, 1930.
HUNGER, H. — *Lexicon der Griechischen und Roemischen Mythologie*, 3.ª ed., Viena, 1955.
JACKSON, J. — *Marginalia Scaenica*, Oxford, 1955.
JAEGER, W. — *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlim, 1923. Tr. Cast. (Fondo de Cultura Económica), México, 1946.
JEANMAIRE, H. — *Dionysos, Histoire du Culte de Bacchus*, Paris, 1951.
KALINKA, E. — "Die Urform der Griechischen Tragödie" *(Commentationes Aenipontanae*, 10), Innsbruck, 1924.
KERÉNYI, K. — "Uomo e Maschera", em *Dioniso*, vol. 12, 1949.
KERÉNYI, K. — "Dionysos le Crétois", em *Diogêne*, 20 (1957), pp. 3 ss.
KERN, O. — "Dionysos", em *R. E.* V. 1, col. 1010 ss.
KITTO, H. D. F. — *Greek Tragedy. A Literary Study*. Londres, 1939 (2.ª ed., 1950).
KOLLER, H. — *Die Mimesis in der Antike*, Berna, 1954.
KOMMERRELL, M. — *Lessing und Aristoteles. Untersuchung über die Theorie der Tragödie*, Frankfurt, 1940 (2.ª ed., 1957).
KRANZ, W. — *Stasimon. Untersuchungen zu Form und Gehalt der Griechischen Tragödie*, Berlim, 1933.
KRANZ, W. — "Parodos", em *R. E.*, XVIII, 4, col. 1686-94.
LAMMERS, J. — *Die Doppel-und Halbchöre, in der Antiken Tragödie*, Paderborn, 1931.
LESKY, A. — *"Die grenchisce Tragödie, Stuttgart/Leipzig, 1938*.

LESKY, A. — '"Hipokritas; em *Studi in onore di U. e Paula,* Florença, 1955, pp. 469 ss.
LESKY, A. — "Griechische Tragöodie (Forschungsberichte)", em *Anzeiger für die Altertumswissenchaft,* Viena, vol. I (1948), pp. 65-71, 99-108; II (1949), pp. 1-11, 34-45, 69-73; III (1950), pp. 195-218; V (1952), pp. 131-154; VII (1954), pp. 129-152; XII (1959), pp. 1-22.
LESKY, A. — *Die Tragische Dichtung der Hellenen,* Göttingen, 1956.
LEVI, L. — "Intorno al Dramma Satirico", em *Riv. d. stor. ant. N. S.,* 12 (1908), pp. 201 ss.
LITTLE, A. M. G. — *Myth and Society in Attic Drama,* Nova York, 1942.
LOBEL, L. — *The Greek Mss. of Aristotle's Poetics,* Oxford, 1934.
LUCAS, D. W. — *The Greek Tragic Poets,* Londres, 1950.
MÉAUTIS, G. — *Eschyle et la Trilogie,* Paris, 1939.
MÉAUTIS, G. — *L'Oedipe à Colone et le Culte des Héros,* Neuchâtel, 1940.
METTE, J. — *Supplementum Aeschyleum,* Berlim, 1939.
MONTMOLLIN, D. DE — *La "Poétique" d'Aristote: Texte Primitif et Additions Ulterieures,* Neuchâtel, 1951.
MORAUX, P. — *Les Listes Anciennes des Oeuvres d'Aristote,* Lovaina, 1951.
MOULINIER, L. — *Le Pur et l'Impur dans la Pensée des Grecs d'Homère à Aristote,* Paris, 1952.
MURRAY, G., in J. H. HARRISSON — *Themis. A Study of Social Origins of Greek Religion,* Cambridge, 1910 (Apêndice).
MURRAY, G. — *Euripides and His Age,* 2.ª ed., Oxford, 1946.
MURRAY, G. — *Aeschylus, the Creator of Tragedy,* Oxford, 1940.
NAUCK, A. — *Tragicorum Graecorum Fragmenta,* 2.ª ed., Leipzig, 1926.
NAVARRE, O. — "Tragoedia", em *Diction. des Antiquités Grecques . . .* (Daremberg-Saglio), vol. 5, Paris, 1912, pp. 386 ss.
NEBEL, G. — *Weltangst und Gotterzorn. Eine Deutung der Griechischen Tragödie,* Stuttgart, 1951.
NESTLE, W. — *Die Struktur des Eingangs in der Attischen Tragödie,* Stuttgart, 1934.
NESTLE, W. — *Von Mythos zum Logos,* Stuttgart, 1940.
NIETZSCHE, F. — *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik,* Leipzig, 1871.
NILSSON, M. P. — "Der Ursprung der Tragödie", em *Neue Jahrb. für das kl. Altert.,* vol. 27 (1911), pp. 609 ss., 673 ss. (incl. em *Opuscula Selecta,* vol. I, Luna, 1951, pp. 61-145).
NILSSON, M. P. — "The Mycenaean Origin of Greek Mythology", em *Sather Classical Lectures,* vol 8, Berkeley, Califórnia, 1932.
NILSSON, M. P. — *Geschichte der Griechischen Religion,* Vol. I, Munique, 1941.
NORWOOD. G. — *Greek Tragedy,* Boston, 1942.
OTTO, W. F. — *Dionysos. Mythos und Kultus,* 3.ª ed., Frankfurt, 1960 (1.ª ed., 1933).
PAGE, D. L. — *Greek Literary Papyri,* I (Loeb Classical Library), Londres, 1942.
PAPANOUTSOS, E. P. — *La Catharsis des Passions d'après Aristote,* Atenas/Paris (Klinksieck), 1953.
PERETTI, A. — *Epirrema e Tragedia. Studio sul Dramma Attico Arcaico,* Florença, 1939.
PAREYSON, L. — *Il Verosimile nella "Poetica" di Aristotele,* Turim, 1950.
PERROTTA, G. — "Tragedia", em *Enciclopedia Italiana,* vol. 34, pp. 146 ss.
PERROTTA, G. — *I Tragici Greci,* Bari, 1931.
PERROTTA, G. — *Letteratura Greca,* vol. II, Milão, 1941.
PFISTER, F. — *Der Reliquienkult im Altertum: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten,* Giessen, 1909-1911.
PICKARD-CAMBRIDGE, A. W. — *Dithyramb, Tragedy and Comedy,* Oxford, 1929.
PICKARD-CAMBRIDGE, A. W. — *The Theatre of Dionysos in Athens,* Oxford, 1945.
PICKARD-CAMBRIDGE, A. W. — *The Dramatic Festivals of Athens,* Oxford, 1953.
PICKARD-CAMBRIDGE, A. W. — "Tragedy", em *Oxford Classical Dictionnary,* pp. 915-20; "Aeschylus", *ibid.,* pp. 14-16; "Sophocles", *ibid.,* pp. 848-850; "Euripides", *ibid.,* pp. 347-50.
POHLENZ, M. — "Die Anfänge der Griechischen Poetik", em *Göttingische gelehrte Anzeigen,* 1920, pp. 142-178.
POHLENZ, M. — "Das Satyrspiel und Pratinas von Phleius", em *Nachr. v. d. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, Phil-hist. Kl.,* 1926, pp. 298-321.
POHLENZ, M. — *Die Griechische Tragödie,* 2.ª ed., I-II, Göttingen, 1954 (1.ª, 1930).
POHLENZ, M. — "Furcht und Mitleid? Ein Nachwort", em *Hermes,* vol. 84 (1956), pp. 49 ss. (cf. Schadewaldt, W.).
PORZIG, W. — *Die Attische Tragödie des Aischylos,* Leipzig, 1926.

PRELLER, L./ ROBERT, C. — *Griechische Mythologie,* 4.ª ed., Berlim, 1914-26.
RADDATZ — "Hypothesis", em *R. E.,* IX I, col. 414-24.
REINER, E. — "Die Rituelle Totenklage der Griechen", em *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft,* 30, Stuttgart-Berlim, 1938.
REISCH, E. — "Zur Vorgeschichte der Attischen Tragödie", em *Festschrift Theodor Gomperz,* Viena, 1902, pp. 451 ss.
REISCH, E. — "Chor", em *R. E.*
RIDGEWAY, W. — *The Origin of Tragedy,* Cambridge, 1910.
RIDGEWAY, W. — *The Dramas and Dramatic Dances of Non European Races,* Cambridge, 1915.
ROBORTELLI, F. — *In Librum Aristotelis de Arte Poetica Explicationes,* Florença, 1548.
ROHDE, E. — *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen,* I-II, 1891-1894 (10ª ed., 1925). Trad. fr. por A. Reymond, Paris, (Payot); ed. abreviada por H. Eckstein, Leipzig s/d, e traduzida para castelhano, para o Fondo de Cultura Económica, México.
ROSTAGNI, A. — *Il Dialogo Aristotelico "Peri Poeton"*, em *Riv. di Fil. e d'Istr. Cl. N. S.,* 1926, 1-2, pp. 433-470; 1927, pp. 3-4, 145-173 (incl. em *Scritti Minori,* vol. I, *Aesthetica,* Turim, 1955, pp. 255-322).
ROSTAGNI, A. — "Aristotele e Aristotelismo nella Storia dell'Estetica (Origini, significato e svolgimento della "Poetica"), em *Studi Ital. di Filol. Class. N. S.,* 3, 1922, pp. 1-147 *(Scritti Minori,* I, pp. 76-237).
ROSTAGNI, A. — "Un Nuovo Capitolo nella Storia della Retorica e della Sofistica", em *Stud. Ital. di Filol. Class. N. S.,* 1922, 2, pp. 148-201 *(Scritti Minori,* I, pp. 1-59).
ROSTAGNI, A. — *Aristotele: "Poetica", Introd., Testo e Commento di —,* 2.ª ed., Turim, 1945 (1.ª, 1927).
RUDBERG, G. — "Thespis und die Tragödie" em *Eranos,* vol. 45 (1947), pp. 13 ss.
RZACH — "Kyklos", em *R. E.,* XI 2, col. 347-435.
SÁNCHES RUIPÉREZ, M. — "Orientación Bibliográfica sobre los Orígines de la Tragedia Griega", em *Estudios Clásicos,* 1 (1950), pp. 43 ss.
SCHADEWALDT, W. — "Furcht und Mitleid?", em *Hermes,* vol. 83 (1955), pp. 129 ss.
SCHMID, W. / STÄLIN, O. — *Geschichte der Griechischen Literatur,* I, 2, Munique, 1934, pp. 36-514.
SCHNEIDER, K. — "Hypokrites", em *R. E.,* Sppl. VIII, col. 187-232.
SÉCHAN, L. — *Études sur la Tragédie Grecque dans ses Rapports avec la Céramique,* Paris, 1926.
SIEGMANN, E. — "Die Neue Aischylos-Bruchstücke", em *Philologus,* 97 (1948), pp. 59 ss.
SNELL, B. — *Die Entstehung des Geistes,* 3ª ed., Hamburgo, 1955. Trad. ital. sob o tít. *La Cultura Greca e le Origini del Pensiero Europeo,* Turim (Einaudi), 1951, especialmente os capítulos V e VI.
STARK, R. — "Aristotelesstudien. Philologische Untersuchungen zur Entwicklung der Aristotelischen Ethik", em *Zetemata — Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft,* 81, Munique, 1954.
STOESSL, F. — *Die Trilogie des Aischylos: Formgesetze und Wege der Rekonstruktion,* Baden b. Wien, 1937.
SUSEMIHL, F. — *Aristoteles über die Dichtkunst, Gr. und Deutsch und mit Sacherklaerenden Anmerkungen,* editado por —, Leipzig, 1865.
TERZAGHI, N. — "Sull'Origine della Tragedia Greca", *Atti della R. Ac. di Sc. di Torino,* 53 (1918), pp. 237-282; 295-306.
THOMSON, G. — *Aeschylus and Athens,* Londres, 1941.
TIÈCHE, E. — *Thespis,* Leipzig, 1933.
UNTERSTEINER, M. — *Le Origini della Tragedia,* Milão, 1942, 2ª ed. aument. (Einaudi, Saggi), 1955.
UNTERSTEINER, M. — *La Fisiologia Del Mito,* Milão, 1946.
UNTERSTEINER, M. — *I Sofisti,* Turim, 1949.
VAHLEN, Ioh. — *Aristoteles de Arte Poetica Liber,* Liepzig, 1855.
VALLA, G. — *Aristotelis "Ars Poetica",* G. V. interprete, Veneza, 1498.
VALGIMIGLI, E. — *Aristoteles Latinus,* XXXIII: *De Arte Poetica Guillelmo de Moerbeke Interprete,* ed., Bruges/Paris, 1953.

VALGIMIGLI, M. — *Aristotele Poetica.* Traduzione, note, introduzione di —, Bari, 1916 (3.ª ed., 1946).

VERDENIUS, W. J. — *Mimesis. Plato's Doctrine of Artistic Imitation and Its Meaning to Us,* Leiden, 1949.

VERDENIUS, W. J. — "Katharsis ton Pathematon", em *Autour d'Aristote* (vol. coletivo, em honra de A. Mansion), Lovaina, 1955.

WEBSTER, T. B. L. — "Greek Tragedy", em [*Platnauer*] *Fifty Years of Classical Scholarship,* Oxford, 1954, pp. 71 ss.

WEIL, H. — *Études sur le Drame Antique,* Paris, 1897.

WENDEL, C. — "Mÿthographie", em *R. E.*

WIELAND, W. — "Aristoteles als Rhetoriker und die Exoterischen Schriften", em *Hermes,* vol. 86 (1958), pp. 323 ss.

WIESNER, J. — "Grab und Jenseits. Untersuchungen im Agäischen Raum zur Bronzezeit und Frühen Eisenzeit", em *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten",* 26, Berlim, 1938.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON — *Aischylos Interpretationen,* Berlim, 1914.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON — *Die Griechische Tragödie und Ihre Drei Dicthter,* Berlim, 1923.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON — *Der Gläube der Hellenen,* 2.ª ed., Basiléia, 1956 (1.ª ed., Berlim, 1931-32).

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF , U. VON — *Einleitung in die Griechische Tragödie,* Berlim, 1921.

WINNINGTON-INGRAM, R. P. — *Euripides and Dionysus. An Interpretation of the Bacchae,* Cambridge, 1948.

ZIEHEN, L. — "Opfer", em *R. E.,* XVII 1, col. 579-627.

ZIEGLER, K. — "Tragödie", em *R. E.,* VI A2, col. 1899-2075.